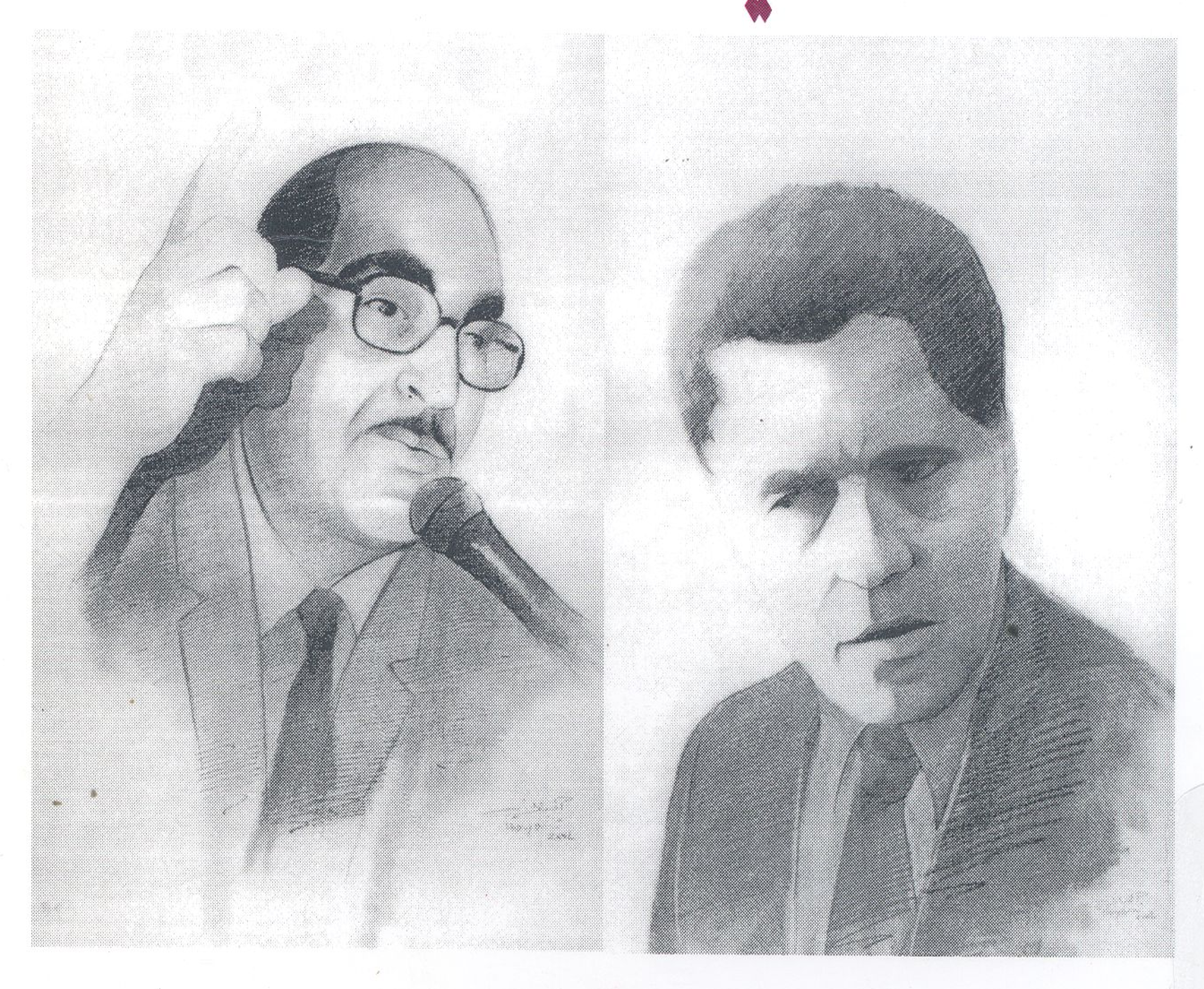
كمال عبد اللطيف

الفكر الفلسفي في المغرب



قراءات في أعمال العروي والجابري

أفريقيا الشرق

الفكر الفلسفي

في المغرب

قراءات في أعمال العروي والجابري

المؤلف : كمال عبد اللطيف

عنوان الكتاب
الفكر الفلسفي في المغرب
قراءات في أعمال العروي والجابري

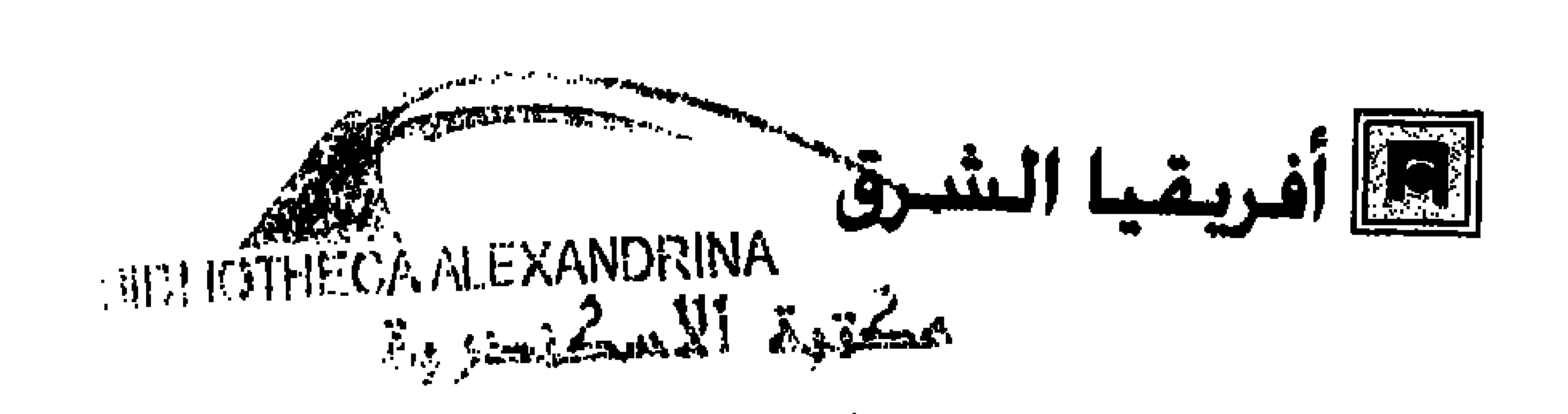
رقم الإيداع القانوني : 262/2001
ردمك : 9981-25-238-7

أفريقيا الشرق – المغرب
159 مكرر ، شارع يعقوب المنصور – الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 022 - 13 98 25 022
الفاكس : 20 29 25 022 - 80 00 44 022
البريد الإلكتروني : E-Mail : afriqueorient@iam.net.ma

كمال عبد اللطيف

الفكر الفلسفي في المغرب

قراءات في أعمال العروي والجابري



مقدمة

عرف الفكر الفلسفي في المغرب خلال الربع الأخير من القرن العشرين انتعاشاً كبيراً، نستطيع التأكد من ذلك وتبين ملامحه العامة، عندما نقارن إنتاج هذه المرحلة بالآثار الفكرية ذات الطبيعة الفلسفية التي تم إنتاجها في العقود السابقة وإلى حدود منتصف هذا القرن. ولعلنا لا نبالغ لو تحدثنا عن حصول طفرة نوعية في المقاربات الفلسفية المغربية التي أنتجت في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن الذي ينصرم.

ونحن نعتقد أن ما يميز الكتابة الفلسفية المغربية في هذا الحقبة هو انفتاحها على أفقين إثنين: أفق تاريخ الفلسفة الواسع والمفتوح، وأفق التاريخ العام المحلي والقومي والكوني، وخاصة في أبعاده الأيديولوجية والسياسية.

وقد غذى هذا الإنفتاح مجال الفكر الفلسفي، سواء في مستوى الأسئلة وآليات المقاربة، أو في مستوى الأطروحات والمفاهيم، وهو الأمر الذي سمح لهذا الفكر بتجاوز الأسئلة التقليدية، والموضوعات والمفاهيم العتيقة الموروثة، من أجل بناء توجهات في الفكر تتوخى تركيب فكر فلسفي جديد، مطابق لمتطلبات التغير التي تجري في الفكر وفي التاريخ.

لم يكن بإمكاننا أن نتحدث عن فكر فلسفي نسقي متمذهب في المغرب المعاصر قبل ثلاثة عقود، وذلك رغم تشبع بعض أوجه الثقافة

المغربية ببعض مفاهيم الفلسفة السياسية، أو ببعض المفاهيم الفلسفية التقليدية، وباستثناء جهود محمد عزيز الحبابي في إعادة إنتاج الفلسفة الشخصانية لا نعثر على تيارات فكرية منتمية إلى مدارس تاريخ الفلسفة المعروفة. وهذا الأمر بالذات هو الذي يكشف حقيقة الطفرة النوعية التي أشرنا إليها في بداية هذه المقدمة.

وإذا كان بإمكاننا أن نتحدث اليوم عن تنوع نسقي في المقاربات الفلسفية داخل فضاء الفكر المغربي، حيث تستوعب الممارسة الفلسفية الراهنة جملة من المفاهيم والاختيارات والمبادىء والأطروحات الفلسفية الكبرى، المتبلورة في تاريخ الفلسفة، فإن شروط هذا الاستيعاب وهذا الانفتاح تعود إلى الإنتاج الفكري الذي بلوره جيل من المفكرين الذين انخرطوا في عملية إنتاج الأسئلة والمفاهيم والأطروحات الفلسفية، في تجاوب مع متطلبات الظرفية التاريخية المؤطرة لوجودهم. وذلك رغم كل الصعوبات والعوائق النظرية التاريخية والمؤسسية التي تحاصر درس الفلسفة في الفكر العربي.

نحن نشير هنا بالذات إلى الدور الريادي الكبير الذي لعبه فكر عبد الله العروي في تطوير النظر الفلسفي في المغرب وفي العالم العربي، فقد عمل هذا المفكر خلال أزيد من ثلاثة عقود متواصلة، ومازال يعمل بكثير من الجهد الممهور بحماسة تاريخية على بلورة مشروع فكري موصول بأسئلة تاريخ الفلسفة، ومرتبط في الوقت نفسه بأسئلة اللحظة التاريخية المغربية العربية في أبعادها المختلفة. كما ساهمت أبحاث محمد عابد الجابري في مجال نقد العقل العربي في بناء جملة من المواقف في موضوع نقد التراث العربي الإسلامي. وفي مختلف هذه الجهود التي تزامنت واختلفت في مقاربة أسئلة الفكر والواقع العربي، كما تباينت في كيفيات بنائها للنظر الفلسفي المطابق لهذه الأسئلة، نعثر على معطيات

فكرية بوأت الفكر الفلسفي المغربي مكانة رمزية قوية في الفكر العربي المعاصر.

نقدم في هذا العمل مجموعة من الأبحاث والمقالات التي تتجه للإحاطة الأولية بمشروع الرجلين، وهي محصلة معاينة مستمرة لأعمالهما، والغاية من هذا التقديم تتحدد أولاً في التعريف بجهودهما الفكرية، وذلك بتقديم بعض مؤلفاتهما، وإعادة تركيب تصورهما للإشكالات والأطروحات التي اتجها لإنشائها، ثم الدعوة ثانياً إلى فتح نقاش واسع حول آثارهما في علاقاتها المركبة والمعقدة مع إشكالات الواقع في المغرب وفي العالم العربي.

وقد عملنا على بلورة أسئلة متعددة في صلب مقالات هذا العمل بهدف المبادرة في إطلاق هذا النقاش، والدفع به نحو فضاء المواجهة الفكرية، التي تدعم كل الجوانب القوية في منتوجهما النظري، وتحاصر الجوانب التي تقلص من جذوة النقد في هذا المنتوج.

تنتظم أعمال هذين المفكرين ضمن أفق تاريخي واحد محدد: الواقع التاريخي المغربي العربي، توجهه إشكالية مركزية كبرى إشكالية التأخر التاريخي العربي، حيث يتجه المشروعان معاً لبناء ممكنات ركوب درب الحداثة و التحديث، لكنهما يختلفان في كيفية مواجهة هذه الإشكالية.

يعبر كل منهما بطريقته الخاصة عن شكل ومحتوى اختلافه مع الآخر، ونرى نحن في اختلافهما كما استوى في إنتاجهما الفكري أموراً تتجاوزهما معاً، لتعبر عن معادلات فكرية تاريخية معقدة، ولهذا السبب حاولنا صياغة بعض الأسئلة حول موقفهما من الحداثة ومن التراث.

وإذا كانت جهودهما قد عملت على إشاعة مواقف وتصورات تاريخية عقلانية ونقدية في الموضوعات التي ذكرنا، فإنها قد ولدت في

الوقت نفسه أسئلة جديدة تدعو إلى المزيد من التفكير في سؤال وظيفة الفكر في التاريخ، بل وظيفة الفلسفة بالذات في تطوير النظر المساعد على التغيير. وفي هذا الإطار نقوم بنشر هذا العمل، لمواصلة التفكير في أسئلتهما، بل لمواصلة التفكير في سؤال الحداثة في الفكر العربي المعاصر.

عبد اللـه العـروي

في الدفاع عن الفكر التاريخي

تقديم

لم تنل أعمال عبد الله العروي الفكرية ما تستحق من الاهتمام، رغم قيمتها النظرية والتاريخية، وإذا كان الرجل قد ظل حريصاً على الحضور الفكري المتميز باختياراته في الدفاع عن الحداثة والتاريخ في المجال السياسي، وسعيه لبلورة رؤية عقلانية في المجال الفكري، فإن منجزاته النظرية لم تقابل بالمتابعة والجدل الذي يكافيء جدة وقوة هذه المنجزات.

ولعل المهتمين بإنتاجه النظري يدركون عمق المسار الفكري الذي حفر خلال ما يزيد عن ثلاثة عقود من الزمن، فقد ارتبطت هواجسه الفكرية والسياسية بإشكالية التأخر التاريخي، ومن خلالها وانطلاقا من قناعاته الفلسفية التاريخانية اجتهد في بلورة رؤية فكرية محكمة ومتماسكة، مستهدفاً العمل على تدارك التأخر التاريخي الحاصل في الواقع وفي الثقافة العربية، للتمكن من بناء مقومات الإنخراط الفاعل والمبدع في صناعة التاريخ المحلي والقومي، بجوار إنسانية كانت وماتزال مشدودة إلى قيم المصالح المتناقضة كما نشأت وتنشأ في التاريخ.

وما يثير في أعمال العروي هو كفاءته في التركيب النظري التاريخي، المستند إلى قواعد وأصول نظرية محددة، وما يثير أيضا هو شجاعته في بناء الرأي، والجهر به، وكذا تشبته بقيم في النظر والعمل التاريخي، رغم كل الانتكاسات والهزائم والتراجعات التي حصلت في الواقع. لقد ظل العروي ملتزماً بمساعيه وأهدافه الكبرى، كما ظل

حريصاً على مقدماته الأساسية. وتكشف متابعة أعماله الأخيرة عن قدرة عجيبة في مواصلته التفكير في إشكالية التأخر التاريخي في العالم العربي، وفي رصد مفارقاتها الجديدة والنظر إليها باعتبارها مجرد تلوينات عارضة، تلوينات مستجدة تؤكد قيمة أطروحاته وسلامتها، دون أن تدفع إلى التراجع عنها أو التخلي عن بعضها. وقد يبدو خطاب عبد الله العروي في هذا الجانب بالذات دوغمائياً، إلا أن تأملاً هادئاً لمراميه ولمساره الفكري ونوع اختياراته، يجعلنا ندرك مبررات استمراره على الخط نفسه، ومن أجل الأهداف نفسها.

لا يكترث العروي كثيراً للمظاهر السطحية التي تعبر عنها وتعينها المتغيرات الطارئة، فما يهمه بالذات هو جذور الإشكالات وأصولها، والجذر في نظره قائم في درجة التأخر التاريخي المتواصل في مختلف مظاهر الواقع العربي، وتجاوز هذا الوضع مرهون في نظره باستيعاب المكاسب التاريخية للبشرية والعمل على إغنائها في ضوء التجارب المحلية.

عندما نقوم في هذا المُصنَّف بجمع بعض الأبحاث والمقالات التي اعتنينا فيها بقراءة بعض أعماله، أو حاولنا فيها بناء مشروعه في الدفاع عن الحداثة والفكر التاريخي، أو قمنا فيها بإعادة تركيب بعض إشكالات الفكر الفلسفي المغربي والمغاربي مع ملاحظات تتعلق بطبيعة كتابته، فإننا لا نروم الإحاطة الشاملة بمشروعه الفكري قدر ما نتوخى أولاً وقبل كل شيء الدعوة المباشرة إلى فتح نقاش واسع حول مجمل الآثار التي ركّبَ خلال مسيرته الفكرية، بل والدعوة أيضاً إلى العناية بأبحاثه التاريخية، وكذا محاولاته في الكتابة السردية.

ففي مختلف جهوده المتنوعة نستطيع أن نقف على صورة قوية من صور تجليات الفكر المغربي المعاصر، صورة تعمق الوعي بالخصوصية

التاريخية، وتعكس في الآن نفسه نمط انخراطها الكامل في التاريخ العالمي، ذلك أن مشروع العروي يضعنا مباشرة أمام تجربة في الفكر لاتخاصم العالم باسم ذات منقوصة قسراً أو عدواناً أو بفعل عوامل موضوعية، فالتوجه التاريخي والحداثي لفكره جعله يتجاوز الثنائيات المهيمنة على فضاء الفكر العربي المعاصر، وذلك باختياره وحسمه في الاختيار، رغم وعيه بحدود اختياراته، ووعيه بالذات بتاريخيتها. من هنا أهمية هذا المشروع، ومن هنا أيضا أهمية العمل كما قلنا على فتح نقاش موسع ومُعمّق حول أهم أطروحاته، وأبرز القضايا التي ما فتئ يعمل على إنشائها وتوضيحها دون كلل ولا ملل، فمثل هذا العمل في نظرنا إن لم يسعفنا باكتشاف معالم الطريق على أرض الواقع، من أجل تجاوز تأخرنا القائم محلياً وقومياً، فإنه سيفيدنا في المزيد من تطوير وتدعيم عمليات التفكير التاريخي في أحوالنا الثقافية من أجل الهدف نفسه، كمايتيح لنا معاينة صورة لعلها وبدون مبالغة ولا مجازفة من أرقى صور الوعي النقدي في مغرب الربع الأخير من القرن العشرين.

- I -

عبد الله العروي

الدفاع عن الحداثة والتاريخ

منذ ما يزيد عن ثلاثة عقود، أصدر الأستاذ عبد الله العروي، كتابه الهام "الأيديولوجيا العربية المعاصرة" (ماسبرو 1967)، وبعد ذلك بسنوات قليلة، أصدر مصنف "أزمة المثقفين العرب بالفرنسية"، (ماسبرو 1970)، كما أصدر طبعته العربية، بعنوان "العرب والفكر التاريخي" (دار الحقيقة 1973). وقد حقق الفكر المغربي بهذه الاصدارات، طفرة كيفية في مجال التفكير في إشكالات الثقافة العربية المعاصرة، وخاصة في أبعادها الفلسفية والأيديولوجية، السياسية والتاريخية.

وعندما صدرت هذه النصوص، كانت تؤشر على ميلاد لحظة جديدة في مناخ الثقافة المغربية والعربية، بل لعلها كانت تؤشر على حصول عملية انقطاع ما، في بنية الفكر والثقافة والأيديولوجيا، لم يتمكن الفكر المغربي والعربي، من إدراك واستيعاب محتواها إلا بعد سنوات من صدور هذه الكتب، وربما حصل ذلك، بعد توالي صدور أعمال المؤلف الأخرى باللغتين الفرنسية والعربية، وخاصة مصنفاته في المفاهيم، التي تلاحق صدورها مع مطلع الثمانينات: "مفهوم الأيديولوجيا" (1980)، "مفهوم الحرية" (1981)، "مفهوم الدولة" (1981) ثم "مفهوم التاريخ"، ثم "مفهوم العقل"، الذي صدر سنة 1996، مختتماً كما أعلن صاحبه، في مقدمته سلسلة كتب المفاهيم، التي اعتبرها بمثابة مفاتيح نظرية كبرى، لمقاربة إشكالية الحداثة في الفكر العربي المعاصر، ومؤلف

"النزعة الإسلامية، الحداثة والليبرالية"، الصادر بالفرنسية سنة 1997. وكتاب "الإسلام والتاريخ" الصادر بالفرنسية سنة 1999، وهو الكتاب الذي يضم جملة من المحاضرات قدمها الباحث في معهد العالم العربي بباريس، وتناول فيها إشكاليات الكتابة التاريخية في الإسلام.

لاتعتبر مؤلفات العروي التي أشرنا إلى أغلبها في الفقرة السابقة مُحصّلةً لصيرورة معينة في تاريخ الفكر المغربي. فقبل فترة الستينات لا يستطيع مؤرخ الفكر المغربي، أن يتحدث عن ثقافة مغربية خارج الإنتاج الثقافي للحركة الوطنية، وهو إنتاج يتسم بسمات خاصة ويطغى عليه الهاجس السياسي الإصلاحي، كما أنه لن يعثر داخل هذا الإنتاج على فكر من عيار الفكر الذي بلور فيه العروي دفاعه العميق عن الفكر التاريخي، والماركسية الموضوعية ومبادىء التاريخانية، وكل ما يسعف في نظره بتمثل أصول الحداثة والتحديث. فقد كان إنتاج علال الفاسي ومحمد بلحسن الوزاني وعبد الله إبراهيم، يتخذ منحى آخر، وَيَرْكَبُ دروباً مَوْصولةً بقضايا الإصلاح السياسي في المغرب، من زاوية نَظَرٍ لا علاقة لها بطبيعة الأسئلة التي اتجه عبد الله العروي لبنائها. فقد اتسمت أعمال هؤلاء المصلحين السياسيين في عمومها بسمات مختلفة عن الطابع التنظيري الذي اتخذه الإنتاج الفكري لعبد الله العروي. أما المهدي بن بركة، فإن ما جُمِع من أعماله وأدرج ضمن مُصنف "الاختيار الثوري"، يعد دليلا للعمل السياسي المباشر، أكثر منه عملا في الثقافة والفكر، بمعناهما العام، القريب من أفق الفلسفة والفكر السياسي...

نتجه هنا لتشخيص لحظة العروي في الفكر المغربي، كلحظة انطلاق وتدشين لا تجد لها في سياق الثقافة المغربية جذوراً قريبة، تغذي أطروحاتها ومفاهيمها، وتقترن بالآفاق السياسية والأيديولوجية التي رسمت. صحيح أن العروي يتحدث في "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"

عن المهدي بن بركة، وعن ابن خلدون، ويذكر في سيرته الذاتية الفكرية "أوراق" أشكال العلاقة التي ربطت بينه وبين علال الفاسي، إلا أن كل ذلك، لا يُمكّننا من القول بأن فكره نشأ في إطار تطوير ثقافة مغربية مماثلة لما أنتج. فقد بلورت آراؤه دفاعاً عن التاريخ والتاريخانية (الإيمان بواحدية التاريخ البشري، وبأدوار المثقفين في توجيه التاريخ)، ودفاعاً عن لزوم التعلم من الثقافة الغربية، باعتباره ضرورة مطابقة لإرادة في السياسة والفكر، تروم النهضة والتقدم.

وعندما نقوم بتوسيع دائرة الإطار المرجعي الثقافي، من المغرب في الخمسينات، إلى المستوى العربي، نجد معطيات نظرية وتاريخية، تقربنا من بعض ينابيع وأصول تجربته الفكرية، فالمقدمة التي كتب للترجمة الأولى "للايديولوجيا العربية المعاصرة" (دار الحقيقة 1970)، تشير إلى علاقته بالناصرية، كما تحدد كيفية استيعابه لمتغيرات وثوابت المشروع النهضوي، كما تبلورت في الفكر العربي المعاصر، منذ قيام دولة محمد علي، وتبلور الكتابة السياسية الاصلاحية في منتصف القرن الماضي، مع كل من الطهطاوي والأفغاني، إلى المشروع الليبرالي الذي أنتجته أدبيات الاصلاح والنهضة في مصر، في النصف الأول من القرن العشرين (لطفي السيد، علي عبد الرازق، سلامة موسى، طه حسين وغيرهم...)، إلى ثورة 23 يونيو 1952، والآفاق التي فتحتها في المجال السياسي المصري والعربي، ففي كل هذه العلامات الدالة، في تاريخ الفكر العربي المعاصر، نجد الخلفية الموجهة لتفكير نقدي، مُسلّح بالهواجس التاريخية، ومتجه نحو بلورة نقد أيديولوجي، يروم الدفاع عن منظور جديد في الاصلاح السياسي، ويتوخى تطوير الثقافة العربية، بالدفاع عن المثاقفة التي لا ترى في المشروع الحضاري الغربي، مجرد مشروع في الاستعمار والغزو، بل ترى فيه كذلك، أفقا لانسانية مستقبلية مشتركة، إنسانية قادرة على النظر إلى ذاتها وإلى الآخرين، من زوايا مختلفة، بلا تنميط ولا تحنيط يكتفي فيه

الطرفان بتبادل التهم، وإشاعة لغة العداء، فهذه الطريقة في التعامل مع الظواهر لن تمكن العرب في نظر العروي، من تجاوز تأخرهم التاريخي، وبؤسهم الاقتصادي والاجتماعي، وازدواجيتهم الثقافية (لنراجع هنا على سبيل المثال، مقالته أوروبا وغير أوروبا وهي منشورة باللغة الفرنسية في كتاب "أزمة المثقفين العرب" ومنشورة باللغة العربية في كتاب "ثقافتنا في ضوء التاريخ").

نسجل إذن ان خطاب العروي يجد خلفيته المرجعية العامة في تاريخ أوسع من التاريخ المغربي، فقد كان لإقامة الرجل في مصر في نهاية الخمسينات ومعاينته للمخاضات السياسية التي كانت تعتمل في رحمها، ودراسته لمتون الفكر العربي المعاصر المرتبطة بهذه المخاضات، ومعرفته بالآفاق السياسية والأيديولوجيا التي تولّدت عن المشروع الناصري في مصر، وفي المشرق العربي، كان لكل ذلك تأثيره المباشر على مشروعه النظري. كما كان لمتابعته لمجريات صراع الحركة الوطنية المغربية مع الاستعمار ومع النظام السياسي السائد، مَا وَجَّهَ مشروعَه واختياراته الوجهة التي اتخذتها، إضافة إلى مَتَانَةِ تكوينه في تاريخ الفكر السياسي والفلسفة السياسية، فكل هذه العناصر مجتمعة ساهمت في تأطير إنتاجه النظري، كما عَيَّنَت وحددت ملامح اختياراته الفلسفية والأيديولوجية.

اتخذ مشروع العروي في المصنفات التي أنجز منذ أكثر من ثلاثين سنة، كما أشرنا آنفاً، وجهة محددة، يمكن تعيينها فيما يمكن أن نطلق عليه، الدفاع عن الحداثة وتأصيلها، انطلاقاً من الدفاع عن الفكر التاريخي والنزعة التاريخانية، أي الدفاع عن مبدأ استيعاب "المتاح للبشرية جمعاء" باعتباره الخطوة الضرورية لتجاوز مختلف مظاهر التأخر التاريخي الشامل. ومعنى هذا ان الفكر المغربي بعد عشر سنوات من حصوله على الاستقلال، سيجد في مصنفات العروي دليلاً على وجهة

في الفكر، لم تكن مماثلة لايقاع حركته في التاريخ، في المجتمع والسياسة والثقافة. فقد عكس صراع النخب السياسية في مطلع الستينات في المغرب، طموحا عبرت أطروحات العروي عن بعض أوجهه، إلا أن النخبة السياسية التي كان يُفْتَرَضُ أن تكون بمثابة رافعة لهذا المشروع، لم تكن شروطها التاريخية وظروفها المجتمعية الموضوعية، تؤهلها للقيام بذلك، وهذه المسألة كما نعرف أكبر من إرادة المثقف، وأكبر من رغبته، ولعل عزاء العروي إن لم نقل غربته، منذ ذلك الحين، قد برزت في تأرجحه بين السياسي والثقافي، بين التاريخ والفلسفة، بين السياسة والفلسفة السياسية، ولعله كان يأمل أيضا بفعل إيمانه العميق بواحدية التاريخ البشري، أن يكون مشروعه الفكري مجرد أمل يغذي الآمال، ويفتح نافذة على الغد. لهذا تابع الرجل أعماله، وأصدر مصنفات المفاهيم، وتابع أعماله، وأعاد كتابة "الأيديولوجيا العربية المعاصرة" بترجمته الشخصية لها (1996)، مما يؤكد استمرار انخراطه فيما دعا إليه منذ نهاية الستينات. كما أن اصداره الأخير، لكتاب "مفهوم العقل، مقالة في المفارقات" (1996)، يبرهن بما لا يدع أي مجال للشك، على استمرار دفاعه، عن روح ما نادى به منذ مدة طويلة، يتعلق الأمر بنقد التيارات السلفية ونزعات التوفيق التلفيقية بمختلف صورها، والدعوة إلى الانخراط الفكري، في تاريخ لم نصنعه، لكننا مطالبون باستيعابه، لنتمكن من غرس وبناء قيم الحداثة الفعلية، بدلا من الاكتفاء بالنسخ المقلِّد، الذي يجعلنا معاصرين في الظاهر، دون أن يتمكن وعينا وعقلنا، من إدراك المسافات الكبيرة التي تفصلنا عن الحداثة الفعلية. وفي هذا السياق، نحن نعتبر أن كتاب "مفهوم العقل"، خاتم كتب المفاهيم، بمثابة محاولة قوية في نقد العقل الإسلامي، بل إنه يتضمن دعوة قوية إلى إحداث قطيعة فعلية مع نوع من التعامل التكراري مع التراث. وفي هذا الإطار يمكن أن نتبين في هذه الدعوة نوعاً من محاورة العروي النقدية وبصورة غير مباشرة لظاهرة تنامي التيارات التي تتجه لاستخدام الرأسمال التراثي

في معارك الحاضر السياسية في الوطن العربي، ومعنى هذا أن أسئلة الحاضر في نظر العروي تقتضي مواصلة نفس الجهد النظري النقدي دفاعاً عن الحداثة والتحديث، دفاعاً عن العقلانية والتاريخ باعتبار أن النجاح في هذا المسعى، يشكل الوسيلة المساعدة على تخطي عتبة التأخر وولوج باب الحداثة المفتوح على ممكنات الفعل التاريخي الخلاق والمبدع.

- II -

درس العـــروي
المشـروع الأيديولوجـي التاريخاني*

«إن إنكار الثقافة الغـربية لا يسـتطيع
أن يـشـكـل في حـد ذاتــه ثــقــافة،
والرقـص المسعور حول الذات المفقودة
لـن يجـعـلـها تنـبعث مـن رمـادها»

عبد الله العروي

مقدمـــة

1 . يحتل الجدال الأيديولوجي مكانة هامة ضمن دائرة الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر، هذا إذا لم نقل إن هذا الجدال يغذي أكثر من غيره الإهتمامات الفلسفية في فضاء فكرنا المعاصر.

فمنذ نهاية القرن التاسع عشر ساد في الفكر العربي المعاصر جدل متواصل بين دعاة الإصلاح السلفي والإصلاح الليبرالي، ثم ممثلي

* قدم هذا البحث في الندوة الذي عقدها اتحاد كتاب المغرب بمدينة مكناس خلال شهر دجنبر من سنة 1984 لبحث موضوع آفاق الفكر المغربي المعاصر. وقد أجريت عليه تعديلات شكلية طفيفة تتعلق ببعض الإشارات المرجعية الرامية إلى تحيين بعض معطياته. أما نتائجه وخلاصاته الأساسية فقد أتاح لنا الاهتمام المتواصل بفكر العروي في مصنفاته الصادرة بعد التاريخ المذكور التأكد من سلامة بل رجحان الكثير منها.

الإختيار القومي والإختيار الاشتراكي في مرحلة لاحقة، واشتركت كل هذه الدعاوى في الإهتمام بمسألة محورية أساسية هي التفكير في وضعية التأخر الحاصل في المجتمعات العربية، والتفكير في سبل تجاوزه وتخطيه.

يمكن أن نلاحظ في هذا السياق أن التجريد الفلسفي في الفكر العربي يتبلور في أفق مواجهة تاريخية حاسمة، إنه ينشأ محاولاً الإمساك بمعضلة تاريخية كبرى، معضلة التأخر الشامل الذي يعطل كل ديناميات المجتمع العربي الإنتاجية والإبداعية.

وفي المغرب الذي عرف إنتاجاً نظرياً متأخراً من الناحية الزمنية بالمقارنة مع المشرق العربي نشأت مفاهيم الفكر الفلسفي داخل الإطار العام نفسه. لقد تبلورت كجزء من الخطاب الأيديولوجي الإصلاحي السائد في المشرق العربي، وخاصة في كل من مصر والشام.

داخل هذا الإطار يمكن أن نفهم كتابات مفكر مثل علال الفاسي أو عبد الله إبراهيم أو محمد بلحسن الوزاني.

في المشرق والمغرب إذن تهيمن الفلسفة الإصلاحية، تهيمن مفاهيم الأصالة والنقد والإختيار الإرادي والحرية والاستقلال، لتشكل المعالم النظرية البارزة للحركة التحررية المغربية[1]، وفي المشرق والمغرب أيضاً تصاغ إشكالية النهضة من زاوية التنظير التاريخي السياسي والإجتماعي أكثر مما يتم التفكير فيها من الزاوية الابستمولوجية أو الزاوية الميتافيزيقية[2].

تتمحور إذن بؤرة الفلسفي في الخطاب العربي المعاصر حول المسألة السياسية. ومن خلال هذه المسألة تتبلور مفاهيم الإصلاح الثقافي والاجتماعي والتاريخي، أي تتولد مفاهيم الأصالة والتراث والتغريب والعقلانية والهيمنة والتأخر إلخ ...

تتولد هذه المفاهيم ويعاد إنتاجها من منظور تاريخي تؤطره زمانية الهيمنة الاستعمارية وزمانية استمرار التأخر[3]. ومنظور ثقافي يتم المزج فيه بين التراث الإسلامي، وثقافة أوروبا الحديثة والمعاصرة. وعبر عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج النظري تتشكل شبكة أخرى من الوحدات المفهومية، محددة في النهاية نسيج الخطاب الأيديولوجي السائد.

ولاشك أن هذه المسألة المتعلقة بسيادة الجدل الأيديولوجي في محيط الثقافة المعاصرة تحتاج إلى تفسير، إلا أننا نصرف انتباهنا عنها الآن لنتجه صوب خطاب مفكر ساهم ومازال يساهم في إغناء الجدال الأيديولوجي وتطويره في الفكر العربي عامة، وفي الفكر المغربي على وجه الخصوص، ونقصد بالذات الأستاذ عبد الله العروي.

2 . عندما أصدر العروي كتاب «الأيديولوجية العربية المعاصرة» الذي ألفه في منتصف الستينات (نشر بالفرنسية عند ماسبيرو سنة 1967) أعلن بداية عهد جديد في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. ولم تكن المقدمة التقريظية التي دبجها رودنسون في فاتحة هذا الكتاب كافية لإبراز قوته التنظيرية والتأريخية، وطابعه النقدي التركيبي وحسه الفلسفي الرفيع.

إن الصمت البارز الذي تلا صدور الكتاب المذكور لم يكن يعني في نظرنا سوى غربته وسط ضجيج النقد الأيديولوجي المتشبع بالمنظور القومي الضيق والتقليدي، أو المنظور الماركسي الدوغمائي.

لقد رسم هذا المؤلف بغناه النظري النقدي وحسمه الأيديولوجي المتمثل في اختياراته الواضحة جوانب من سمات الحداثة السياسية المأمولة، وقدم ارهاصات أولية حول مشروع أيديولوجي جديد، يتم التفكير فيه من أجل وضع استراتيجية ثقافية تتيح للمجتمع العربي متى استوعبها امتلاك القوة والتقدم أي الوقوف الفعلي على عتبة الأزمة الحديثة.

لكن هذا الكتاب سيظل في نظرنا، رغم كل مزاياه، مقدمة تأريخية وأولية لكتاب «العرب والفكر التاريخي» (دار الحقيقة، بيروت 1973) مُتمّما بـ «أزمة المثقفين العرب» (ماسبيرو، باريز، 1974)[4].

ففي هذا الكتاب الأخير نعثر على ملامح المشروع الأيديولوجي للمفكر، كما نتبين عناصر الدعوة وقد تبلورت أغلب ملامحها وعناصرها النظرية.

نريد هنا أن ندعم موقف هشام جعيط من هذا الكتاب، فهو فعلاً «يتعدى الإنتاج الفلسفي العربي في مجموعه، وذلك من حيث غنى تصوراته وقوة تجريده، بالإضافة إلى اتساع رؤيته وقدرته على التمثل النادر»[5].

قبل هذا الكتاب وبعده قدم العروي اجتهادات أخرى، قبله كتب «تاريخ المغرب»، (ماسبيرو، 1970)، وبعده نشر أطروحته الجامعية حول «الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية في المغرب»، (ماسبيرو 1977)، ثم نشر كتابات تتعلق بمفاهيم فلسفية محددة «مفهوم الأيديولوجية»، «مفهوم الحرية»، «مفهوم الدولة». وصدر له كتاب «ثقافتنا في ضوء التاريخ»، ثم تلاحقت مجموعة أخرى من أعماله في تقديم مفاهيم الحداثة والتاريخ[6].

نعتقد، ونحن نتابع باهتمام هذا الإنتاج المتواصل للأستاذ عبد الله العروي، أن «العرب والفكر التاريخي» مُتَمَّماً بـ «أزمة المثقفين العرب» يمثل إلى حدود اللحظة الراهنة(*) أهم مؤلفات العروي. ورغم أن هذا الكتاب لم يقابل بالصمت الذي قوبل به كتاب «الأيديولوجية العربية

---

* كتب هذا النص سنة 1984 وقد أصدر العروي بعد ذلك مصنفات هامة أبرزها في نظرنا «مفهوم العقل، مقال في المفارقات» 1984 راجع مناقشتنا لهذا الكتاب ضمن هذا المصنف وهي بعنوان . «من العقل إلى العقلانية».

المعاصرة»، إلا أن ردود الفعل التي أثارها لم ترق في نظرنا إلى مستوى صفاء النبرة والنظرة التي تضمنتها أبحاثه.

إن نقد الأستاذ محمد عابد الجابري لهذا المؤلف[7] لا يتجاوز بعض الجزئيات التي يقع فيها الخلاف عادة بين مؤرخي الفكر، لكن ماهو استراتيجي في هذا الكتاب يظل في نظرنا مشتركاً بين المفكِرَيْن وذلك حسب ما تكشف عنه أعمالهما[8]، رغم درجات التنوع والإختلاف الممكنة في مستوى مجال البحث، أو في مستوى مراحل البحث، بل حتى في درجة تطوره وغناه وتلك قضية أخرى[9]...

3 . لايمكن فهم درس العروي في الفكر العربي المعاصر بدون مقاربته تاريخياً. إن منظر التاريخانية في الفكر العربي أحوج من غيره لبحث لا يغفل معطيات التاريخ، وعناصر الواقع في صياغة المنظومات والمشاريع الأيديولوجية الإصلاحية والثورية.

بناء على ما سبق، نستطيع أن نقول إن وراء المشروع الأيديولوجي للعروي تجارب سياسية نظرية وعملية محددة، تجارب إقليمية وقومية، وتجارب أخرى كونية.

إن ثورة الضباط الأحرار في مصر (1952)، وتجربة ابن بلة في الجزائر (1965)، ثم فكر علال الفاسي، واختيار المهدي بن بركة، والجبهة الثقافية التي بلورها رواد الفكر الليبرالي في مصر في ثلاثينيات هذا القرن، وخاصة لطفي السيد وعلي عبدالرازق وسلامة موسي، ثم تجربة الثورة الفلسطينية في بداية كفاحها المسلح، والتحولات الثقافية التي عرفتها الساحة العربية بعد هزيمة 67. كل هذه العلامات والأحداث والرموز التاريخية، القومية والعالمية، تؤطر في نظرنا بشكل واضح وملموس توجهات العروي الأيديولوجية، وتضفي عليها كثيراً من الجدارة التاريخية.

يضاف إلى كل ما سبق تكوينه التاريخي والفلسفي الذي يتجلى في معرفته بتاريخ ألمانيا في القرن 19، وتاريخ روسيا قبل الثورة وبعدها، ثم تمثله التاريخي النقدي لتراث ماكيافيلي، هيجل، ماركس، لينين، غرامشي، ماكس فيبر، إلخ... فكل هذه المعطيات، سواء منها التي تنتمي إلى المحيط القومي أو التي ترتبط بالتاريخ العام، تسمح لنا بصياغة أكثر دقة لمجال تفكير العروي، إنها ترسم أمامنا الإطار العام المحدد لمشروعه الأيديولوجي والذي يمكن حصره بصورة مختزلة في النقط الآتية:

1 . التأخر التاريخي السائد في المجتمعات العربية، والبارز في أغلب مظاهر الواقع.

2 . نتائج ومخلفات الهيمنة الاستعمارية في بنية الفكر والواقع العربيين.

3 . تجربة التحول الإشتراكي في كل من روسيا والصين.

4 . فشل الثورات العربية القطرية في تحقيق النهضة والتقدم.

5 . عجز الأنظمة السائدة في الوطن العربي عن تحقيق دولة الوحدة المنشودة.

6 . الأحزاب الوطنية ومسألة القصور الأيديولوجي.

تلك إذن هي جملة من المؤشرات الواقعية المؤطرة لمشروع العروي الأيديولوجي، فما هي الخطوط العامة لهذا المشروع؟

من الصعب الإدعاء بإمكانية تقديم عرض شامل لدرس العروي في الفكر العربي المعاصر. صحيح أن مشاغله الفكرية يَسْتقطبها هاجس تاريخي واحد، وإشكالية محورية أساسية تتمثل في محاولته الإجابة عن سؤال: كيف يتمكن العرب من امتلاك ما يسعفهم بالمعاصرة؟ كيف يمتلكون القوة والوحدة والتقدم؟ أو بصيغة استفهامية أكثر اتساعاً، كيف تستطيع المجموعة العربية المساهمة في الإبداع والإنتاج، من أجل إيقاع

تاريخي جديد، إيقاع يفك كل أشكال الحصار المضروبة على العقول والقلوب، ويغني المنزع البروميثي للإنسان؟

إلا أن هذه الإشكالية تتجزأ وتقدم في صيغ مختلفة تتجه صوب أسئلة محددة، أسئلة ثقافية وسياسية واجتماعية، كما تتجه صوب بناء تجريدي تتم في إطاره صياغة مواقف نظرية مضبوطة حول الهوية والتراث والغرب والتاريخ والحداثة ...

إن البناء النظري الذي ما فتىء عبد الله العروي يضع أسسه، ويشرح مفاهيمه، بصورة تجمع بين التاريخ والفلسفة والسياسة والبرنامج الأيديولوجي المرحلي يجعل مسألة التقديم الشامل صعبة، خاصة وأن المتغيرات المحلية والإقليمية والدولية تدفع الباحث إلى ضرورة مراجعة مواقفه، ومن هنا فإننا سنحاول اختزال المشروع في جملة محاور ومفاهيم، وذلك اعتقادا منا أنه عن طريق هذه المحاور وبواسطة هذه المفاهيم يتم التفكير في المشروع بأكمله، كما تتم عملية إنتاجه وإعادة إنتاجه بهدف إصابة غايات محددة ومعلنة.

لابد من الإعلان في هذا السياق بأننا سنغفل الجوانب المتعلقة في مشروع العروي بالبحث التاريخي سواء في مستوى النقد الإبستمولوجي، أو في مستوى البناء الحدثي والكتابة التاريخية، ولا نفكر فيها إلا من الزاوية التي تسمح لنا بتوضيح بعض مفاهيم دعوته الفكرية العامة، كما أننا أيضا سنغفل كتابته الروائية[10]، وقد تتاح لنا استقبالاً فرصة أخرى للعودة إليها ومحاولة استيعاب جوانب من أبعادها ضمن مشروعه الفكري ككل.

النقد الأيديولوجي والمشروع التاريخاني

محوران أساسيان يستقطبان مجمل المشروع الأيديولوجي للعروي ويشكلان أعمدة خطابه، منذ «العرب والفكر التاريخي» إلى «ثقافتنا في

ضوء التاريخ». هذان المحوران هما: محور النقد الأيديولوجي، ومحور الدعوة التاريخيانية.

النقد الأيديولوجي باعتباره مدخلاً لمجادلة ممثلي الأيديولوجية العربية المعاصرة السائدة، والتاريخانية باعتبارها بديلا فلسفيا وسياسيا يتيح للعرب عند تمثل مقدماتها ومبادئها امتلاك أسس المعاصرة، أي امتلاك العقلانية والتقنية والإشتراكية، ثم المساهمة الفعالة والقوية في إبداع التاريخ ومن موقع الفاعل المبادر لا المنفعل التابع.

أما المفاهيم التي تلحم هذين المحورين فهي متعددة، أبرزها التأخر، التاريخ، التقليد، التراث، الحرية، الهيمنة، العقلانية، الحداثة الكونية إلخ.

إن نَسْجَ هذه المفاهيم بواسطة استدلال يستغل باستمرار معطيات الواقع ووقائع التاريخ، وشواهد الممارسة السياسية، يؤلف مضمون المحورين السابقين، ويؤسس خطاباً متماسكاً، خطابا يقدم تأملات عميقة يتجه مسعاها السجالي للمساهمة في إحداث ثورة ثقافية في العالم العربي، ثورة يعتقد العروي أنها تقع في بداية جدول أعمال كل تحول سياسي تاريخي، علمي مرتقب ومنتظر(11).

لنفصل القول في كل محور على حدة، وذلك من أجل إبراز الصورة التي يركّب بها العروي مفاهيمه وبالتالي يؤسس دعوته.

1 . النقد الأيديولوجي

يفتتح العروي في كتاب «الأيديولوجية العربية المعاصرة» معركته الأيديولوجية مع ممثلي الثقافة العربية، لكنه في «العرب والفكر التاريخي» يأخذ الأمر بصورة أكثر جذرية، حيث يتحول الخطاب إلى سجال متواصل مسلح بتكوين تاريخي ومقدرة برهانية مقنعة. ومنذ ذلك الوقت، (مطلع السبعينات) أي منذ صدور «العرب والفكر

التاريخي»، تتضح معالم النقد الأيديولوجي ويتضح الإختيار الأيديولوجي البديل، ويصبح إنتاجه الفكري المتواصل مناسبة لتوضيح وتقديم معالم هذا الإختيار.

يتجه العروي صوب مجال محدد، صوب الواجهة الثقافية فيقول: «إذا كان لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضا عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد، لا أداة إغراء وتنويم، وإذا قيل إن أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول إن أوضاعنا ستكون دائما غير ملائمة، لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري»[12].

إن تأخرنا التاريخي شامل وعام، لكن واجهته الفكرية في نظر العروي تستحق اهتماماً كبيراً. إنها تستحق اسقاط الهدنة القديمة القائمة، وفتح المجال أمام الأسئلة الجذرية من أجل النفاذ إلى عمق المشكل الثقافي في العالم العربي[13].

لم ينتج السلفي والإنتقائي، وهما الممثلان الرئيسيان للأيديولوجية العربية المعاصرة[14]، أي برنامج ثقافي يسمح بإلغاء أحوال التأخر الثقافي، وتحقيق نهضة ثقافية، تتيح للعرب التصالح مع ذاتهم، بواسطة تمثل المنجزات الثقافية المعاصرة المتحققة خارج وطنهم. فالشيخ، وهو رمز للمثقف السلفي، ما يفتأ يردد نفس الشعارات، وينطق نفس الكلمات، ويقيم نفس المحاكمات[15]: رفض الأفكار المستوردة، تمجيد الماضي، عدم إغفال البعد الروحي والأخلاقي، كونية الإسلام، إلخ ... إنه يفكر بمنطق واحد، منطق يتلخص في الدفاع اللامشروط واللاتاريخي عن مطلقية وكلية وشمولية الدعوة الدينية الإسلامية.

لكن السلفي في نظر العروي عندما يُمجِّد الماضي ويقدس الحقيقة المكتملة والمتعالية يكون بعيدا غاية البعد عن متطلبات وأوليات الفكر

التاريخي. ومن هنا حدة نقد العروي للاختيار السلفي، وذلك عندما يكتب: «نودع نهائيا المطلقات جميعها، نكف عن الإعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين، وأن العمل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن، وبذلك نتمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية، تمليها ممارسات الجماعات المستقلة، وتتوحد شيئا فشيئا عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن لأحد أن يدعي، فردا كان أو جماعة، أنه يملك الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين»[16].

أما الداعية الليبرالي الإنتقائي فمأساته أعمق، إنه يتابع حركة الغرب بصورة لاهثة، ويكتفي في الغالب بالمواكبة والمتابعة السطحية والنداء المُستلب.

يصف العروي مأساة المثقف الليبرالي فيقول: «هؤلاء هم ضحية إغراء الغرب حسب تعبير مالرو. تنعكس الليبرالية الأوروبية في أذهانهم انعكاسا تاما في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية في أوروبا ذاتها هجومات من كل جانب. تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم: يساهمون في البداية ولمدة قصيرة في الحياة السياسية ثم يتفرغون للعمل التربوي، تخونهم الظروف، وضمن المجابهة الكبرى بين أوروبا وغيرها يعيشون وحدهم ما يشبه المأساة، بسبب مغايرة الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه. نرى بعضهم ينساق إلى اليأس وينكفىء نحو قِيَم التقليد»[17].

يحاور الإتجاهان معا -السلفي والليبرالي- ذاتهما كما يحاوران الغرب من زاوية تنفي كل إمكانية للتجاوب التاريخي مع الذات ومع الآخر[18].

إن طوبى الشيخ تتردد على شكل حنين، وطموح المثقف الليبرالي يُرَدّ إلى تبعية غير واعية، وهما معاً يكرسان استمرار غياب الوعي التاريخي البديل.

لهذا يشكل العقم الثقافي الخاصية الملازمة للثقافة العربية المعاصرة، مما يؤدي إلى تحجُّر الذهنية العربية والعقل العربي، ويضاعف في النهاية مستويات التأخر التاريخي في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية: في السياسة، والاجتماع، والإقتصاد، ثم في المؤسسات القاعدية للمجتمع: الأسرة والمدرسة والمصنع ...

إن ممثلي الأيديولوجية العربية المعاصرة عندما يستبعدون المنظور التاريخي، لا يرون ما يجري أمامهم، فيعيشون انفصاماً واقعياً رهيباً. إنهم، مثلاً، لا يميزون بين الحنين الرومانسي، والطوبى المتخيلة، ومجريات الأمور في التاريخ الفعلي الذي يواكب وجودهم، ويؤطرهم من خلال صيرورته.

إن فشل التجربة الثقافية الليبرالية في مصر في الثلاثينات، وانتكاسة التجربة الناصرية بعد ذلك، ثم اخفاقات الحركة القومية في المشرق، وتعثر الحركة السياسية في المغرب العربي، وغياب المشروع الأيديولوجي الواضح والمبني في تجربة المغرب الحزبية، كل ذلك عبارة عن نتائج تمتلك كثيرا من صلات القربى مع سيادة المنحى والمنظور السلفي والانتقائي في الفكر العربي المعاصر.

نحن هنا لا نفسِّر هذه بتلك، لكننا نعتقد أنه لا يمكن التفكير في سلسلة الأحداث المذكورة سابقاً وسيادة الرؤية السلفية، والرؤية الليبرالية ذات الطابع الانتقائي بشكل منفصل. إنهما وجهان لعملة واحدة، وهما وجهان يعبّران بقوة عن أحوال التأخر التاريخي العربي الشامل.

لايدرك منتجو الأيديولوجيا الإصلاحية والثورية في الوطن العربي، منذ منتصف القرن الماضي، أهمية البعد التاريخي في التفكير في الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي، وأهميته كذلك في تحديد موقع الذات في علاقتها بصيرورتها التاريخية داخل عالم متطور

ومتصارع، فينتج عن ذلك بناء منظومات تتسلح بالدفاع عن الذات أمام الغير، أو تنقل منجزات الآخر بدون حساب تاريخي سياسي، يُؤصل النظر، ويؤطره في دائرة الحس التاريخي، من هنا فقر الأيديولوجيا العربية واكتفاء ممثليها بالدفاع عن هوية مطلقة ومغلقة أو استلاب مقلد بصورة عمياء.

من هذه الزاوية يوجه العروي نقده الصارم للأيديولوجية العربية المعاصرة بصدق وباخلاص وبكثير من المعاناة، التي نجد صداها في بعض فقرات «الأيديولوجية العربية المعاصرة»[19]، كما نجد ومضاتها المشعة في كثير من فقرات «العرب والفكر التاريخي»[20].

لكن العروي كما بيّنا لا يكتفي بنقد الإختيار السلفي، والاختيار الانتقائي، في الثقافة العربية المعاصرة، إنه يؤسس دعوة بديلة لكل نتائج ومضاعفات التأخر الثقافي، وذلك بدفاعه القوي عن الاستراتيجية التاريخانية. فما هي الملامح العامة لهذا البديل؟

2 . استراتيجية التاريخانية

ثورة ثقافية أم ثورة سياسية؟، ثورة ثقافية أم ثورة علمية؟ ثورة اقتصادية أم ثورة سياسية؟، تطفو مثل هذه الأسئلة فوق سطح خطاب العروي باستمرار في مختلف مؤلفاته، إلا أن العروي لا يترك العنان لنفسه ليخوض في جدل تعميمي ربما يبعده عن مراميه السياسية والتاريخية المحددة، بقدر ما يحاول التعبير بلسان حال الداعية المتحمس فيقرر ويحسم.

وإذا كان التقرير والحسم[21] يشكلان جانبا من خصائص كل حديث أيديولوجي، وكل نقد أيديولوجي، فإنهما يلازمان خطاب العروي باعتبار أنه يتدرج كما بيّنا في باب النقد الأيديولوجي والدعوة والأيديولوجية. فليست غاية العروي نظرية خالصة بالمعنى الكانطي

للكلمة، ولا غاية تأملية مغلقة. إنه يتحدث بمفاهيم الفلسفة السياسية، وبصورة أكثر دقة بمنطق الدعوة الأيديولوجية.

لهذا نجده يحسم في جوابه عن الأسئلة العامة، ويلغي الأسئلة التي تدعو إلى مجرد التأمل، ليصل إلى مقاصده، أي ليتجه صوب العياني الملموس في المسائل والقضايا التي يعالجها، من هنا نفوره المعلن من الفلسفة عندما تكتفي بالتنظير الشّمولي التأملي، واقترابه الشديد إن لم يكن الكلي من الفلسفة عندما توجه نظرها صوب هموم السياسة والمجتمع والتاريخ، وذلك لايمانه القوي بدور المثقف، ورجل الدولة في تحويل المجتمع والتاريخ[22].

كيف تستطيع المجتمعات العربية تحقيق النهضة والوحدة والتقدم؟ عندما يطرح العروي مثل هذا السؤال فإنه يحاول التفكير فيه من زاوية التسليم بتصور محدد للتاريخ.

يتلخص هذا التصور في اعتقاده أن أوروبا في نهضتها الأولى في القرن السادس عشر، ونهضتها الثانية أي ثورتها الصناعية والسياسية في القرن الثامن عشر، أصبحت تشكل المركز التاريخي المسيطر والأقوى، وأنها خلال هذه القرون وضعت أسس المعاصرة، العقلانية والتقنية ثم الاشتراكية، وأن شعوباً أخرى داخل أوروبا مثل ألمانيا، وخارج أوروبا، أيضاً، مثل اليابان والصين والوطن العربي، عرفت أوضاعاً مخالفة لما عرفته وأنجزته أوروبا.

لكن التقدم الذي حصل في أوروبا سرعان ما تعداها، وأصبح يملك من القوة التاريخية التي مَكّنته من امتلاك حضور تاريخي خارج المجال الجغرافي الأوروبي[23].

هذا التصور التاريخي المختزل والمؤسس على أحداث ومعطيات تاريخية أكيدة، يقنع العروي بأن تجاوز التأخر يقتضي إنجاز ثورة عامة

على الأوضاع السائدة، وهذه الثورة العامة تتضمن لزوم إحداث ثورة ثقافية مقتنعة بوحدة التاريخ البشري، وبالعقلنة كخاصية ملازمة لكل عصرنة ممكنة.

يفكر العروي في تجاوز التأخر التاريخي الشامل الذي يشكل سمة بارزة في الوطن العربي، إلا أنه يفكر فيه من خلال التفكير في سبل الثورة الثقافية. يتعلق الأمر هنا باختيار واجهة من واجهات الواقع العربي ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بتخطي كل العقبات والحواجز التي تبعد العرب عن أبواب المعاصرة[24] (هذا مع العلم أن كل الواجهات تتداخل في نهاية التحليل).

إننا نستطيع في نظر العروي إنجاز هذه الثورة الثقافية من خلال حرب أيديولوجية متواصلة[25]. إن المثقف الجديد (التاريخاني)، المقتنع بفساد أطروحات المثقف السلفي والمثقف الإنتقائي، مطالب بمباشرة سجال أيديولوجي حاد يتيح له زعزعة وخلخلة الأيديولوجية السائدة، وخاصة الأيديولوجية المعادية للتاريخي، أي المعادية للنسبية في مجال المعرفة، والإرادية في مجال التاريخ[26].

يلح العروي إذن على ضرورة مباشرة الجدل الأيديولوجي، ويحاول الدفاع عن التاريخانية l'histotricisme [27] باعتبارها «النزعة التاريخية التي تنفي أي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخية، بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روي ويروى عن الموجودات»[28]. إنها الأفق الفلسفي الذي يسمح للعرب عند اختياره وتملكه بالمشاركة في الحاضر الكوني، كما يهيئهم في الوقت نفسه، مثل باقي الإنسانية، للتفكير في المستقبل بصورة مشتركة.

لا يتعلق الأمر بفلسفة متعالية، ببناء نظري متخيل، قدر ما يتعلق برؤية واقعية متبلورة فعلاً في مستوى الممارسة الثقافية لمثقفي العالم الثالث، بمن فيهم مثقفو ومنتجو الأيديولوجية العربية المعاصرة.

إن متابعة واقع المثقفين في العالم الثالث ينبيء بتجذر التاريخانية وحتميتها، حيث «يجوز لنا بكل تأكيد أن نقول إن النزعة التاريخية (أو التاريخانية بتعبير أدق)، أي فرضية التاريخ كاتجاه واحد وكمعنى، هي التجربة الأولية في ذهن مثقف العالم الثالث، رغم كل ما يدعيه هو ورغم ما يقال عنه. فلا يظهر وعي ونشاط وحيوية في مجتمع مغلوب على أمره، ومسيطر عليه، أو على أقل تقدير محتقر ومهمل، إلا وظهرت النزعة التاريخانية. بدونها يعم الخضوع ويبرز الاستسلام»[29].

نحن إذن أمام تنظير فلسفي يسلم بالمبادىء الأربعة الآتية:

1 . التاريخ محكوم بجملة من القوانين.

2 . وحدة الاتجاه.

3 . إمكانية اقتباس الثقافة.

4 . إيجابية دور المثقف السياسي[30].

يتابع العروي في ضوء هذه المبادىء نقد ومواجهة أحوال التأخر التاريخي، من أجل ترسيخ منطق العمل والإنجاز[31]، وتدعيم العقلانية في الفكر وفي السلوك، وذلك بفضح مفارقات الخطاب وتناقضات الواقع.

هل نستطيع أن نقول إن المعتقد البديل الذي نحن بصدد تقديم خلاصة مركبة عن أهم مبادئه النظرية، يضعنا في صف التبعية للغرب، وذلك بحكم أننا نستخدم الخلاصة الفلسفية النقدية للفكر السياسي الليبرالي، والمُحَصِّلة الرئيسية لتجربة المجتمع الصناعي، ومفاهيم الثورة العلمية الحديثة، كوسائل وأدوات للتفكير في أحوال التأخر العربية؟

إن قناعة العروي الماركسية تلغي وترفع هذا السؤال، ولن يكون بإمكاننا على حد تعبير هشام جعيط «أن نتحدث عن خضوع أو استسلام للنزعة الغربية أو استلاب لغرب ما»[32]. إضافة إلى ذلك نلاحظ

أن العروي يعتقد أن المثقف غير الأوروبي يجد في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلاً من أشكال المجتمع الأوروبي، دون أن يرجع إلى أحضان التقاليد»[33]. يلجأ العروي إذن إلى الماركسية باعتبارها أداة للتقدم وباعتبارها أيضاً النظام المنشود، والأداة التي تتيح للعرب تمثل منطق العالم المعاصر، بدونها سنظل حسب تعبيره «تلاميذ بلا نباهة، غرباء في عالم يُشيّد بجوارنا، وربما على أرضنا، نستلذ به ولا نتوصل إلى فهم نواميسه»[34].

يقدم العروي اختياراً واضحاً هو اختيار الماركسية التاريخانية، وذلك باعتبارها الأداة الاستراتيجية التي تتيح للعرب إمكانية استيعاب أسس المعاصرة، وهو يوضح هذا الإختيار عندما يقول: «لا أقول إن الماركسية التاريخانية هي لب الماركسية وحقيقتها المكنونة، وإنما اكتفي بتسجيل واقع والتقيد به، وهو أن الأمة العربية محتاجة في ظروفها الحالية إلى تلك الماركسية بالذات لتكون نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصادياً، ثم بعد تشييد القاعدة الإقتصادية، يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه»[35].

هنا تتضح استراتيجية العروي ويتضح اختياره، فالماركسية البديل هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي. إنها تعلمنا نسبية التأخر، وتدفعنا إلى التطلع المتفائل نحو التقدم. وهي في الآن نفسه تتيح لنا ممارسة التأثير الإيجابي في حاضرنا، وذلك عندما نقتنع بأن «الماركسية (هي) العقلانية التامة، والدنيوية التامة، والتاريخانية التامة كما يقول غرامشي»[36].

لا ينكر العروي ارتباط هذه الاستراتيجية الثقافية باستراتيجيات التغيير السياسي والنهضة الإقتصادية في الوطن العربي، إلا أن أبحاثه تتجه أساساً صوب المسألة الثقافية وتخاطب في الأساس نخبة المثقفين من أجل أن يستدركوا ما فات، عسى أن يتمكن العرب من ولوج باب الكونية المسلحة بالعقل والتقنية.

تتضمن استراتيجية العروي إذن الإلحاح على دور المثقف والسياسي، وذلك باعتبار أنهما معاً يشكلان جوهر البعد الإرادي في الفلسفة التاريخانية. كما تتضمن اقتناعاً كلياً بإمكانية الطفرة واقتصاد الزمن[37]، وعندما يتم الاقتناع بالتاريخانية وتتحول من مجرد القناعة الفلسفية العامة إلى مستوى الإلتزام الفعلي، تصبح منطق الحركة السياسية المرتقبة، ولا يتأتى هذا طبعاً إلا بعد أن يكون المقتنعون بالتاريخانية قد ترجموا التزاماتهم في دراسات متعددة حول تاريخ وحاضر المجتمع العربي[38].

يمتلك العروي شجاعة الإختيار، وشجاعة إعلان برنامج محدد يلائم ويترجم هذا الإختيار، مما يبرهن فعلاً على تحركه الاستراتيجي البديل. يركز برنامج العروي على ضرورة اتخاذ مواقف واضحة من القضايا الآتية:

1 . الفكر السلفي بكل مطلقاته.
2 . الأقليات ومشكلة الديمقراطية.
3 . الوحدة العربية في إطارها التاريخي.
4 . الدولة القومية وسياستها في ميدان الإقتصاد والتعليم[39].

ولقد قدّم العروي اجتهادات ذات قيمة عالية عند نقده للسلفية والإختيار السلفي(*)، حيث حاول كشف المفارقات التاريخية لمنطق الدعوة السلفية، وأبْرَزَ حدود ومحدودية أفقها السياسي اللاتاريخي، كما

---

* أحدث انتقادات العروي للاختيار السلفي نجدها في كتابه «مفهوم العقل، مقال في المفارقات» وهو نقد مؤسس نظريا بناء على مراجعة تركيبية لأبرز أسئلة التراث في الخطاب العربي المعاصر.
راجع قراءتنا لهذا النص ضمن هذا الكتاب في المبحث المعنون من العقل إلى العقلانية، في البرهان على ضرورة القطيعة مع التراث.

قدم في كتاب مفهوم الدولة معطيات متعددة تتعلق ببنية الدولة الوطنية في العالم العربي، وتبقى الموضوعات والقضايا الأخرى مجالاً بكراً للتفكير المقتنع بالمعتقد التاريخاني.

إن خلاصة درس العروي كما تبدو لنا تتجسد في دعوته إلى ضرورة إنجاز ثورة كوبيرنيكية في الوطن العربي، وذلك بالمعنى الذي يجعل العرب يتجاوزون محيطهم المسحور نحو العالم، إنه يراهن على ضرورة هذه الثورة، إذ هو لا يتصور في غيابها سوى استمرار النكسات والهزائم، ثم مضاعفة وتدعيم كل مظاهر التأخر. «قد يتقدم المجتمع العربي بصورة ما، قد يحرز بعض الإنتصارات حتى ولو استرسل في طريقه الحالي، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهرياً مدفوعاً مرغماً وأعينه محدقة في «الأصل» المتباعد تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة في ظل نكسات متوقعة»(40).

خلاصات وأسئلة

تتبعنا فيما سبق، وبصورة اختزالية، أهم عناصر المشروع الأيديولوجي الذي بلورته كتابات العروي، ولاشك أن هذا المشروع يشكل تحولاً نوعياً في نمطية الجدال الأيديولوجي السائد في الوطن العربي.

إن درس العروي يتجلى بوضوح كاف في دعوته إلى تمثل أسس الفكر التاريخي، أي تمثل مبادىء التاريخانية. فليس لنا الخيار في نظره «إلا بين ترك التاريخ لصدف التجارة والحرب، أو توحيده في إطار كونية مبتغاة»(41).

ولاشك أن التلويح بمفاهيم تنتمي إلى فضاء الفلسفة التاريخانية، ثم ترجمة مقدمات هذه الفلسفة في أبحاث مدققة حول مفاهيم بعينها مثل

الدولة والحرية والأيديولوجية والتاريخ، يعمق خطاب الفلسفة العربية، ويقرب مفاهيم دعوته من الأذهان، وذلك من أجل ممارسة أكثر نضجاً وواقعية، وفعل سياسي أكثر مردودية، وهذه أمور لها أهميتها القصوى في مجال النقد الأيديولوجي والدعوة الأيديولوجية[42].

نريد أن ننهي هذا البحث بتجنب كل نقاش جزئي حول قضايا تمس هذا الجانب الفكري أو التاريخي في منظومة التاريخانية كما بلورها خطاب العروي، وذلك لاعتقادنا بأن هذا النوع من النقد غير مقنع في سياق الجدال الأيديولوجي، إنه أمر سهل لأن الخصم الأيديولوجي يستطيع دائما أن يكشف في الخطاب المضاد ثغرات ينفذ منها إلى قلب الدعوة من أجل هدمها.

كما أننا نريد تجنب النقد الفلسفي الذي يمكن أن يبرز دوغمائية التاريخانية وجزمها الإطلاقي[*]، وذلك لاعتقادنا بأن كل تفكير في التاريخ وفي السياسة يتطلب حدا أدنى من القطع للحدّ من تسلسل السؤال، ومباشرة العمل، وليس معنى هذا أننا نبحث عن مبررات للطابع القطعي في كتابات العروي، إننا نريد أساساً وضع حدود لممارسته النظرية، حتى نتمكن من مُحَاوَرَتِهِ في إطارها. وما دام منطلقنا في هذا البحث -كما هو واضح من عنوانه- هو تقديم واحد من أكثر الدروس قوة في الفكر السياسي العربي المعاصر، فإن محاورتنا لهذا الدرس ستتجه صوب بنيته الكلية، مع تجنب مقصود لمناقشة الأمور الفرعية والثانوية، أو الأمور التي نعتقد أن الباحث يتجنبها في سياق وعيه بحدود وآفاق المجال النظري والتاريخي الذي يوجه همومه، واهتماماته، واستراتيجيته.

---

* راجع جوانب من هذا النقد في بحثنا الأخير في هذا الكتاب وهو بعنوان الفلسفة والهاجس السياسي.

إنني أفكر في مسألتين اثنتين لهما ارتباط عضوي بكتابة العروي وبدعوته الأيديولوجية. أفكر أولاً في موجهات المشروع التاريخية والسياسية، وأفكر ثانيا في شكل تطور التاريخانية.

لنحاول توضيح ما نحن بصدد التفكير فيه:

أ - لقد نشأ المشروع الأيديولوجي التاريخاني، كما حددنا سابقاً، في تجاوب مع أحداث سياسية تاريخية محددة، بدايات الناصرية، فشل رجل الاستقلال الأول في المغرب المهدي بن بركة، تجربة التحول الإشتراكي في العالم، إلخ ...

إن هذا الأفق التاريخي الموسوم بالخيبات السياسية، والموسوم أيضاً بسيطرة الإختيار السلفي في الساحة الثقافية العربية، يختفي وراء كل تأملات واجتهادات العروي في «الأيديولوجية العربية المعاصرة» و«أزمة المثقفين العرب». لكن المجتمع المغربي والعربي عرف تحولات أساسية وفي مستويات مختلفة ومتعددة خلال السبعينات وفي بداية الثمانينات.

إن وضع القضية الفلسطينية، على سبيل المثال، عرف تحولاً حقيقياً ابتداء من تجربة 65 إلى تجربة ما بعد 67 إلى التطورات الحاسمة اللاحقة في بداية الثمانينات. ثم ما حصل في التسعينات، هناك مثال آخر يتعلق بفشل أغلب التنظيمات الماركسية في الوطن العربي، وارتفاع شعارات سياسية جديدة وانتعاش لغة سياسية جديدة بل ظهور تيارات سياسية جديدة تستند إلى عقائد تقليدية ومحافظة كل هذه الأمور تعتبر حاسمة في كل تفكير أيديولوجي، وفي كل استراتيجية تتوخى تغيير الذهنيات وأنماط السلوك، ثم تحقيق ثورة ثقافية.

وعندما يصدر العروي في مطلع الثمانينات مؤلفات المفاهيم التي تهتم أساساً بشرح وتقديم مفاهيم الدعوة الأولى، يغفل في نظرنا متطلبات الدرس التاريخي الذي يشكل هاجسه الأول.

لايعني هذا أننا نقلل من قيمة كتب المفاهيم، فنحن نعتبرها جزءاً هاماً داخل إنتاجه النظري وفي إطار مشروعه الفكري ككل، بل إننا نريد الإشارة إلى طابعها التفصيلي الذي يبرز أن العروي لم يتخل في ضوء كل المتغيرات الجارية عن مقدماته وأصول دعوته الأيديولوجية العامة. نحن نتساءل إذن ألا تتطلب المتغيرات الجارية إعادة نظر ما في المشروع وفي الاختيار أو على الأقل العمل على إعادة تكييف معطياته مع المستجدات؟

ب – الملاحظة الثانية تتمم الأولى وتتعلق بتطور التاريخانية.

نتابع في كتاب «ثقافتنا في ضوء التاريخ» مجهودات العروي النظرية وهو يعيد ترتيب عناصر المعتقد التاريخاني[43]، مفصلا القول في مواضيع مختلفة، مواضيع سبق له أن عالجها بصورة مكثفة في مؤلفاته الأولى(*). إلا أن هناك سؤالاً أساسياً ظل يلح علينا باستمرار كلما قرأنا كتب المفاهيم أو أعدنا قراءة كتاب «ثقافتنا في ضوء التاريخ». هذا السؤال هو: هل يتعلق الأمر في حياة داعية التاريخانية بالهاجس البيداغوجي وحده، وهو الهاجس الذي دفعه إلى مزيد من توضيح دائرة التاريخانية وتوسيعها؟ أم أنه يعكس مأزقاً من مآزق التاريخانية والمثقف التاريخاني في الفكر العربي المعاصر؟

صحيح أن للتاريخانية اليوم إشعاعها المؤكد في كثير مما يصدر من كتب ومقالات في مجال الفكر العربي المعاصر، وأن هذا الإشعاع تعدى مستوى قبول المنظومة نظرياً إلى مستوى تجريب وممارسة دعاويها

* لقد تابعنا هذه المسألة في مصنفاته الأخرى التي صدرت خلال التسعينات. ويمكن أن نشير هنا على سبيل المثال إلى كتابيه «مفهوم العقل» 96 و«النزعة الإسلامية والحداثة والليبرالية» وقد صدر هذا الأخير باللغة الفرنسية سنة 97 .

وأطروحاتها ومفاهيمها بشكل فعلي، وفي جوانب معينة من حياتنا الثقافية والسياسية. لكن لا يجب أن يفهم من السؤال أعلاه أننا نقلل من قيمة هذا الكتاب أو من قيمة كتب المفاهيم، فليس ذلك ما نروم الوصول إليه عند تقديمنا لهذه الملاحظات العامة(*). إن المعنى الأول والأخير لسؤالنا هو محاولة التفكير في التاريخانية من الداخل، ومحاولة معرفة مسارها وتطورها، ثم محاولة رصد مدى فاعليتها ونجاعتها في الواقع والفكر العربيين.

إننا رغم اعتقادنا بأن البرنامج المرحلي الذي اقترحه العروي لم ينجز بعد(**)، وأن عناصر أخرى منه تتطلب مزيداً من النظر والتفكير، ورغم أن أحوال المجتمع العربي تزداد تشابكاً وتعقيداً في اتجاه تكريس التأخر، ضمن دائرة الصراع السياسي الإقليمي، القومي، والعالمي، إلا أن التحول الذي لمسناه في إيقاع الكتاب الأخير تكرار نفس أطروحات «العرب والفكر التاريخي» بأسلوب تعليمي هو الذي يدفعنا إلى صياغة مثل هذا السؤال.

فالطابع النقدي التركيبي الغني والصارم الذي طبع جملة خطاب «العرب والفكر التاريخي» يترك المكان في الكتابات المتأخرة للبيداغوجية الهادئة، لكي لا نقول المستسلمة. ربما يتعلق الأمر بأزمة المفكر مع ذاته، مع لغته وتفكيره، ثم مع مجتمعه وقرائه. هذا أمر يشكل بدون شك جانباً من جوانب المأزق. ومع ذلك فإن منعطف التوضيح، رغم قيمته الواقعية والفعلية، يقدم شهادة على أمر مثير، أمر يتعلق بوضع النخبة والفكر والعمل الثقافي في المجتمع العربي منذ أواسط القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا.

---

* إننا نعتقد أن بعض كتب المفاهيم تحتل مكانة هامة ضمن إنتاجه النظري مثل مفهومي الدولة والتاريخ والعقل. فقد كتبت بكثير من الجهد في البحث والتركيب النظري. إضافة إلى رسمها لأبرز ملامح اختياراته الفكرية والإيديولوجية.

فالراديكالية الثقافية مهما قويت لن تحل مشكلة البنية الثقافية الجماعية المواكبة لتطور تاريخي شامل. هنا يكمن في نظرنا مأزق التاريخانية، وهنا أيضا تكمن مأثرتها الكبرى -كطموح نظري مشروع ومعقول- هذه المأثرة التي تتلخص في الدفاع الشجاع المستميت عن التاريخي والنسبي والعقلاني أي الدفاع عن الحداثة، من أجل هدف محدد أن يتمكن العرب من تملك ما يسعفهم بالقدرة على التنفس ضمن مناخ يعاصرونه بأجسامهم ويتيهون عنه بعقولهم، ولعل الأمر المؤكد في هذا السياق هو أهمية مواصلة هذا الدفاع عن استيعاب «المتاح للبشرية جمعاء» باعتباره مازال يشكل مطلباً آنياً، وهذا الأمر بالذات هو ما يمنح في نظرنا درس العروي جدارته التاريخية والنظرية.

الهوامش

1 . نحن نفكر هنا في نصين أساسيين في الأيديولوجية المغربية المعاصرة، نص «النقد الذاتي» لعلال الفاسي، ونص «الإختيار الثوري» للمهدي بن بركة.

2 . لقد ساد بصورة أو بأخرى، في الدول العربية التي سمحت وما تزال تسمح بتدريس الفلسفة في المدارس والجامعات، برامج تواكب بشكل أو بآخر نماذج البرامج والمقررات السائدة في أوروبا، لكن الإنتاج الفلسفي الذي يتجاوز الدرس الفلسفي المدرسي والجامعي لا يتجه صوب إغناء هذه المقررات في مستوى تقسيماتها وتفريعاتها المعروفة، بقدر ما يتبلور في أفق النقد والجدل الأيديولوجي الموجه أساساً في أفق الإصلاح السياسي. ومن هنا شيوع مفاهيم الفلسفة السياسية في الخطاب العربي المعاصر.

3 . انظر الفصل الأول من كتابنا «سلامة موسى وإشكالية النهضة» دار الفارابي، بيروت 1982 . ص 23-44 .

4 . يعرف المهتمون المتبعون لكتابة الأستاذ عبد الله العروي أن هناك تكاملاً وتماماً بين مؤلف «العرب والفكر التاريخي»، والمؤلف الصادر بعده بالفرنسية تحت عنوان «أزمة المثقفين العرب»، ذلك أننا نجد مقالات موحدة في الكتابين ومقالات توجد في واحد منهما ولا توجد في الآخر. ومن هنا صفة التمام والتكامل التي أطلقناها على هذين المؤلفين اللذين يرتدان في النهاية -إذا شئنا- إلى مؤلف واحد مكتوب بلغتين.

5 . انظر كتاب جعيط: أوروبا والإسلام.

L'Europe et l Islam, Ed Seuil, Paris 1978, Page: 150.

ويمكن مراجعة متابعتنا لكتاب «مفهوم الأيديولوجية» في مجلة «آفاق» التي تصدر عن اتحاد كتاب المغرب عدد رقم 8 سنة 1981, وكذلك مراجعتنا لكتاب «ثقافتنا في ضوء التاريخ» بمجلة دراسات عربية ع 1985/3 ص 28-35 .

6 . صدر له في نهاية الثمانينات بالفرنسية: Islam et Modernité

وبالعربية مفهوم التاريخ في مجلدين ثم مفهوم العقل، مقاولة في المفارقات كما صدر له مؤخراً بالفرنسية: Histoire et Modernité

يتضمن الأول "الإسلام والحداثة" بعض محتويات كتابي مفهوم الحرية ومفهوم الدولة ويحتوي "التاريخ والحداثة" على صياغة جديدة لمحتوى كتاب مفهوم التاريخ الصادر بالعربية كما أسلفنا في جزأين.

7 . انظر المقالات المتسلسلة التي نشرها الأستاذ الجابري في جريدة المحرر المغربية ما بين 15 ديسمبر 1974 و 5 يناير 1975، حيث ناقش من منظور أيديولوجي أغلب أطروحات العروي.

8 . انظر: عبد السلام بنعبد العالي، الفكر الفلسفي في المغرب دار الطليعة بيروت 1983, ص 16 .

9 . راجع دراستنا: الفلسفة والهاجس السياسي ضمن هذا الكتاب، حيث أعدنا النظر في طبيعة العلاقة الممكنة بين مواقف العروي واختيارات الجابري، وأشرنا إلى نوعيات العلاقة الممكنة بين مشروعيهما. وقد ساهم مصنف العروي الأخير "مفهوم العقل" في توضيح موقفه من المهتمين بالظاهرة التراثية، وهو الأمر الذي يكشف عن وجود اختلافات وفوارق فعلية بين "تصورهما لقضايا النهضة والتقدم في الفكر العربي".

10 . يمارس العروي كما هو معروف كتابة الرواية وقد قدم في هذا الباب روايتين هما: «الغربة» و «اليتيم». وقد صدرتا معاً في طبعة ثالثة عن دار التنوير، بيروت 1983. كما صدرت له رواية ثالثة تحت عنوان «الفريق» نشرها المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء 1986. وقد أصدر سنة 98 رواية رابعة بعنوان "غيلة"! وللاطلاع على بعض الآراء الأدبية والروائية للعروي يمكن مراجعة الاستجواب المنشور في مجلة الكرمل ع 11، 1984 ص: 17-193 . كما يمكن الاطلاع على الاستجواب المطول الذي أجراه معه كل من الأخوين محمد برادة ومحمد الداهي وصدر في كتاب بعنوان: من الحب إلى التاريخ منشورات الفنك البيضاء 1997.

11 . نقرأ في العرب والفكر التاريخي ما يوضح هذه المسألة «على المثقف العربي أن ينفلت نهائياً من غرور العمل السياسي التقليدي السهل، أي عليه أن يرفض دائرة المداراة، عليه أن ينفذ إلى الجذور، ويتصدى لحرب أيديولوجية لا هوادة فيها، كانت الواجهة الثقافية الأيديولوجية دائماً هادئة لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات. هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلقه صراع متواصل».
العرب والفكر التاريخي، ط 1، دار الحقيقة بيروت 1973, ص 502 .

12 . الأيديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت 1970, ص 22.

13 . انظر «العرب والفكر التاريخي» ص 502 .

14 . قدم العروي في كتاب «الأيديولوجية العربية المعاصرة» نمذجة ثلاثية لممثلي الثقافة العربية: الشيخ، والسياسي الليبرالي، وداعية التقنية، لكنه في «العرب والفكر التاريخي» اعتمد نمذجة ثنائية بناء على معيار منطق الفكر كأساس

للتقسيم، فأصبح المثقفون ينقسمون في نظره إلى صنفين: أغلبية تفكر حسب مبادىء المنطق السلفي وأقلية تفكر بمنطق ليبرالي انتقائي.

– انظر لمزيد من الضبط «العرب والفكر التاريخي»، ص 185-186 .

15 لمزيد من معرفة موقف العروي من الخطاب السلفي والدعوة السلفية يمكن الرجوع إلى ص 201 من «الأيديولوجية العربية المعاصرة»، والصفحات 21، 22، 23، 24 و 186-187 على سبيل المثال لا الحصر من «العرب والفكر التاريخي».

16 . الأيديولوجية العربية المعاصرة، ص 21 .

17 . ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1983 ، ص 161.

18 . العرب والفكر التاريخي، ص 24 .

19 . لنقرأ على سبيل المثال الفقرة الآتية من المقدمة العربية لكتاب الأيديولوجية العربية المعاصرة: «كلما أعدت قراءة جزء من هذا الكتاب (يتحدث العروي هنا عن نفسه) يغشاني شيء من الحزن، رغم أني أفهم بعقلي وأحاول أن أفهم الغير أن الطفرة في تاريخ الأمم دائما سراب خداع، عكس ما ظن البلاشفة. لكن وجداني لا يكف يستشعر الأسى على الأجيال الضائعة والنشاط العقيم والزمن الفارغ. وعندما جاءت الهزيمة تألمت أكثر وأكثر للشعب المصري الذي سبق كل الشعوب العربية إلى الإصلاح والرقي والتنمية، والذي حاول أربع مرات أن يقوم بثورة شاملة وعجز عنها أيام محمد علي وأيام إسماعيل وعرابي، ثم بعد ثورة 1919، وبعد ثورة 1952 أربع مرات حاول أن يغالب القدر المتمثل في شره المستوطنين القدامى منهم والمحدثين، ومصلحة المستعمرين، و لم ينجح هل خانته آلهته؟ (!) لا بل خان نفسه لأنه لم ينتج القيادة القادرة».

20 . انظر مثلا ص 64 .

21 . نعتبر أن مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب «العرب والفكر التاريخي» تمثل نموذجاً قوياً للمقالة المتشبعة بروح الكتابة الأيديولوجية، إنها نموذج كتابي خطابي تقريري دوغمائي.

صحيح أنها تكتب لتعبر بلغة من درجة ثالثة (نص الكتابة رقم 1 ثم مقدمته الأولى وهي الكتابة رقم 2 ثم مقدمة الطبعة الثانية رقم 3) عن مشروع فكري وبلغة التقديم المختزل، لكنها مع ذلك تتجنب عبارات التحفظ، وتقدم نفسها باندفاع وعنفوان الخطاب الأيديولوجي الحماسي. إنها أشبه ما تكون بمسودة لبيان التاريخانية في الخطاب العربي المعاصر، البيان الذي لم يحرر بعد بصورته النهائية.

22 . نعتقد أن العلاقة بين المثقف ورجل الدولة، وهي التي يمكن أن نعبر عنها في صيغة نظرية أعم بالعلاقة بين الثقافي والسياسي، تمثل مسألة مركزية في كتابة

العروي وفي مشروعه الأيديولوجي، ومن هنا فإنها تحتاج في نظرنا إلى دراسة مستقلة تتيح لنا مقاربة فكر العروي من زاوية أخرى.

23. يقول العروي: «ذات يوم خرجت أوروبا البشرية من أوروبا الجغرافية واستولت تدريجياً على سائر البسيطة. ليس في هذا الأمر ما يدعو إلى الدهشة إذ سبقت شعوب أوروبا في هذا الميدان شعوب كثيرة في القارات الأخرى (...) ثم تحولت صورة السيطرة الأوروبية مع اكتمال الثورة الصناعية في أواسط القرن الماضي، حَدَّتِ الأرض باكتشاف جميع أطرافها، وتقاسمتها الدول الأوروبية. حينئذ تكلمت أوروبا عن آسيا النائمة، والشرق المنحط، وتركيا المريضة، وتلونت علاقات أوروبا بغيرها بلون خاص يمتزج فيه العنف والإقناع والتهديد. وتتلمذت الشعوب تباعاً لأوروبا»، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 155 .

24. من هذه النقطة بالذات ينفذ الباحثون الذين ينعتون العروي بالمثالية، حيث يعتبرون أن تركيزه على الثقافي والواجهة الثقافية في لحظة التأخر التاريخي تُنسيه الجذور التاريخية والواقعية المادية التي تتحكم في تطور وتحول الثقافي. لكننا نعتقد أن المنطق الذي يستعمل هؤلاء يعتمد تصوراً آلياً وبسيطاً لمسألة العلاقة بين الثقافي والتاريخي، بين المثالي والمادي...

25. العرب والفكر التاريخي، ص 24 .

26. يقول العروي: «لكي يكون التاريخ ميدان جد ومسؤولية، لابد من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة. عندما يصف المؤرخ حدثاً ما ويريد أن يعطيه وزناً وقوة تأثير، يلزمه حتماً ألا يكون مقتنعاً بقيمته مسبقاً، أو بتفاهته مسبقاً، يجب أن يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجياً يوماً بعد يوم، وعملاً وحكماً بعد حكم، بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة القارة. كل عمل تاريخي ناقص بدون معرفة نتائجه، وهذه تتشعب وتتوالى إلى ما لا نهاية، وكل حكم في التاريخ قابل للاستئناف للسبب ذاته. وهذا المبدأ (أو الإفتراض الفلسفي يجب أن نوضح أن المبدأ المناقض له، وهو مبدأ الحقيقة المطلقة التي تنكشف في إشراقة مباغتة لا يعدو أن يكون أيضا افتراضا) هو في آن واحد أساس النزعة التاريخانية والديمقراطية والعلم الحديث» العرب والفكر التاريخي، ص 60.

يوضح العروي أيضا الفرق بين النزعة التطورية والنزعة التاريخانية بالصورة الآتية:

«كثير من الناس يخلطون ما بين التاريخانية والتطورية، بالرغم من تباين واختلاف مواضيعهما. فالنظرية الثانية في نطاق علوم دقيقة تهتم بالطبيعيات وبتاريخ الكون، هي التي تقول بحتمية المراحل واستحالة اختزالها. أما مع التاريخانية فإننا نمر إلى التاريخ الإنساني حيث يقوم عامل جديد هو الفعل والإرادة. وإذا اعتبرنا أن التاريخانية هي التطورية في حقل الحياة الإنسانية فهي

تتميز عن التطورية في علم الأرض مثلا بكونها مضطرة إلى قبول فكرة الإختزال والطفرة ...».
نقلاً عن مجلة الوحدة ع 22-23/ 1986 ص 152 .

27 . تتبلور التاريخانية في خطاب العروي كخلاصة تركيبية لاجتهادات ماركس ولينين وغرامشي وغولدمان مع محاولة تأكيده على اختلافها عن النزعة الرومانسية، والنزعة التاريخية الوضعية، وفهم القرن الثامن عشر لمفهوم التقدم. بالإضافة إلى محاولة نقد موقف التوسير من التاريخانية، انظر مثلا صفحات 112 و 136، 161، 162، 163 من:
La Crise des intellectuels arabes(مرجع سبق ذكره).

28 . العرب والفكر التاريخي، ص 126 .

29 . ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 150 وكذلك صفحة 140 من :
La Crise des intellectuels arabes (مرجع مذكور).

30 . العرب والفكر التاريخي، ص 186- 187.

31 . يقول العروي «علينا أن نقول بكل صراحة : إن المجتمع الذي يتمشى على ضوء النظرة التاريخانية يسود العالم. و لم يستطيع أي مجتمع كان المحافظة على مقامه وحقوقه إلا بالخضوع للمنطق الجديد. أما الوفاء لرؤية خصوصية، بدون أدنى أمل في تعميمها وفرضها على الغير، فإنه لا يؤدي إلا إلى كلام غير مسموع، أي إلى اللغو في ميدان العلاقات الدولية، الوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز». العرب والفكر التاريخي، ص 61.

32 . أنظر كتاب هشام جعيط:
L'Europe et L'Islam, Page 151.

33 . ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 163 وص 151 من كتاب:
La Crise des intellectuels arabes.

34 . العرب والفكر التاريخي ص 25-26.

35 . العرب والفكر التاريخي ص 31 .

36 . العرب والفكر التاريخي ص 143.

37 . «إن إيجابية دور المثقف والسياسي تؤدي إلى قبول مبدأ الطفرة وأقتصاد الزمن»، العرب والفكر التاريخي، ص 186-187 .

38 . يقول العروي متحدثا عن ضرورة تعريب الماركسية: «إن الماركسية العربية أو بعبارة أدق الأيديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر مبادئها المبسطة، بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي عن طريق هذه الأبحاث ذاتها مفاهيم النفعية، والليبرالية، والتاريخانية التي عاد الفكر المعاصر لا يدور إلا في فلكها. وستشارك بذلك

بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا،ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية لغوياً وثقافيا»، العرب والفكر التاريخي، ص 141.

39. العرب والفكر التاريخي، ص 200.

40. مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب «العرب والفكر التاريخي»، ص 21 .

41. انظر ص 119 من كتاب:

La Crise des intellectuels arabes.

42. يتحدث العروي عن ضرورة دقة المفاهيم فيقول: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل إلى صفاء الذهن، ودقة التعبير وحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء»، مفهوم الحرية، ص 5. وانظر أيضا مفهوم الأيديولوجيا، ص 129 .

43. انظر مراجعتنا لكتاب «ثقافتنا في ضوء التاريخ» مجلة دراسات عربية ع3 سنة 1985 ص 28-35.

44. العرب والفكر التاريخي، ص 200.

- III -

من العقل إلى العقلانية
في البرهان على ضرورة القطيعة مع التراث*

«لا يكون العقل عقلانية، لا يجسد في السلوك،
إلاَّ إذا انطلقنا من الفعل، وخضعنا لمنطقه،
ثم بعد عملية تجريد وتوضيح وتعقيل،
أبدَلْنَا به المنطق الموروث،
منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق»

العروي، "مفهوم العقل" 364

1 . لا نستطيع قراءة نص «مفهوم العقل»، باعتباره مصنفاً في تاريخ الفلسفة، يُعْنَى برصد تطور دلالات مفهوم العقل عبر هذا التاريخ، إن عنوانه الفرعي «مقالة في المفارقات»، يشير إلى أفق آخر في البحث والمقاربة.

كما لا يمكن أن نقرأه، كواحد من سلسلة كتب المفاهيم، التي أصدر المؤلف، منذ مطلع الثمانينات، بالتتابع الآتي: الايديولوجيا، الحرية، الدولة، التاريخ، وذلك رغم إشارة مقدمته، إلى نوع من العلاقة القائمة بينه وبين نصوص هذه الكتب، حيث ترتبط مفاهيم السلسلة مجتمعة بأفق محدد في البحث، ويشكل هذا النص كما يريد المؤلف خاتمتها.

* قدمت هذه الورقة، في الجلسة التي عقدتها الجمعية الفلسفية المغربية يوم الأربعاء 97/02/19. لتقديم كتاب الأستاذ عبد الله العروي «مفهوم العقل مقالة في المفارقات» الصادر عن المركز الثقافي العربي، البيضاء 1996 .

إننا نعتقد أن هذا النص يتجاوز مجرد التفكير في مفهوم بعينه، ليتجه صوب التفكير في إشكالية ترتبط بمشروع التحديث التاريخاني، المشروع الذي عمل المؤلف على بلورة ملامحه ومراميه الأساسية، عبر سلسلة كتبه التي واصل إصدارها، خلال العقود الثلاثة المنصرمة.

يقرأ هذا النص بصورة أفضل في نظرنا، عندما يوضع في سياق المقدمات الآتية :

أ. إنه يتمم مشروع الدعوة التاريخانية، يجيب على أسئلتها الجديدة، ويحاول ترميم معطياتها، بوسائل في التحليل والبرهان، تتوخى المزيد من توضيحها، وإبراز نجاعتها وفاعليتها في الحاضر العربي.

فقد أثار صدور ترجمة عربية من إنجاز المؤلف، لكتاب «الإيديولوجيا العربية المعاصرة» سنة 1995 أسئلة متعددة في أذهان المهتمين بفكر العروي ومشروعه الأيديولوجي في التحديث، من بينها سؤال الأهداف المتوخاة من تعريب نص، يُفترض أن كثيراً من معطياته النظرية، السياسية والتاريخية، قد وجدت لها مكاناً ما في سياق صيرورة تغيرها، داخل إطار نصوصه الأخرى، خاصة وأن السياقات التاريخية المؤطرة لمحتوى هذه النصوص، قد عرفت خلال الثلاثين سنة الفاصلة بين صدوره الأول بالفرنسية وصدوره الأول مترجما إلى اللغة العربية وترجمته الجديدة تحولات عديدة، تقضي في حال مراعاتها وأخذها بعين الإعتبار بتعديل النظرة وتحويرها أو تطويرها، وربما التخلي عنها.

إلا أن صدور "مفهوم العقل"، بعد سنة من صدور الترجمة العربية للايديولوجيا العربية المعاصرة، أبرز في نظرنا أهداف المؤلف، من إعادة كتابة مؤلفه القديم باللغة العربية، خاصة وأن كثيراً من نتائج هذا الكتاب، تجد في النص الأخير سنداً وتدعيماً، يمنحها قوة أكبر، وجلاء أوفر.

ب – الكتاب موجه للصفوة العربية، المهتمة بموضوع الإصلاح السياسي والثقافي، والمهتمة في الوقت نفسه، بالتفكير في موضوع التأخر التاريخي في العالم العربي.

وقد لا نختلف مع دارسي الفكر العربي المعاصر، عندما نعلن أن كتابات الأستاذ عبد الله العروي، في جميع ما أنجز من مصنفات، تتميز بغناها النظري، وكفاءتها التركيبية، وهندستها المرتبة في إطار من الإحكام والتناسق، إضافة إلى استثمارها لمعارف ومعطيات ووقائع مقارنة لا حصر لها، إلا أن هذا النص الأخير، يضيف إلى كل ما سبق، كفاءة جديدة تتجلى في محاولته رسم ملامح نظام الفكر الاسلامي في العصر الوسيط، وذلك من خلال مراجعة مستندة إلى ثلاثة أبعاد: العقلانية اليونانية، فكر النهضة الأوروبية، تراث الإسلام في أبرز تجلياته ومظاهره، وكل ذلك، انطلاقاً من مقاربة واقع العالم العربي خلال هذا القرن، ومقارنة أوضاعه مع تاريخ أوروبا الحديثة والمعاصرة، أي أوروبا في زمن الحداثة بمختلف مكاسبها.

ينجز العروي عمله الأخير بواسطة هندسة في التأليف مُركّبة، وهو ينجزه من خلال عمليات استدلالية، تتقاطع فيها إشكالات التأخر بالإصلاح والحداثة، أي من خلال إشكالية العقلانية والتاريخ، الحداثة في التاريخ، ثم موضوع الموقف من التراث. وحول هذا الموضوع الأخير، نشير إلى أن هذا المُصَنَّف يوضح لأول مرة بصورة برهانية مباشرة، موقف العروي من الظاهرة التراثية، وانعكاساتها على الفكر والواقع العربيين، وهو ما سنحاول توضيحه في هذا العرض، الذي نتوخى منه بالدرجة الأولى، التعريف الدقيق بمحتوى الكتاب وسياقه الفكري، المرتبط بصيرورة أفكار المؤلف من جهة، والمرتبط في الآن نفسه بالمتغيرات العامة التي تؤطر مشروعه.

ج – يصدر الكتاب في ظرفية تاريخية تتميز بتزايد الدعوات التراثية، النصية، التقليدية، وتضخم ما يعرف بأدبيات الصحوة الإسلامية، وتنامي نزعات الاسلام السياسي، وهو يحاور هذه الدعوات مجتمعة، بِعُدَّةٍ فكرية وتاريخية ومنهجية لا تضاهى، إنه يستثمر كثيراً من المعارف، ويجادل بمنطق صارم، يتحفظ، يُعَيِّن، يستدل، يضفي على أحكامه كثيراً من النسبية، يستحضر معطيات الواقع، وجهة التاريخ، ملابسات وتناقضات الوعي العربي، وكل ذلك في سياق تأملي، همه الأكبر كشف مفارقات الوعي العربي.

يمكن أن نضيف إلى منطق التماسك في النص، حماسة الدعوة الرامية إلى إصابة أهداف بعينها. فقد أصبحت الظاهرة التراثية، عنواناً لاختيارات في السياسة والثقافة والمجتمع، كما تبلورت في الأبحاث التراثية، نزعات توفيقية جديدة، شكلت انكفاء واضحاً أمام منجزات عقدي الخمسينات والستينات، حيث اتجه الطموح النهضوي إذ ذاك، إلى نقد المشروع السلفي، ومحاولة تخطي أجوبته واختياراته.

تضخم المواقف التراثية، وإسنَادُها بنزعات توفيقية جديدة، باسم مبررات متعددة، كلها عوامل تقف وراء نمط الاستدلال المستعمل في النص، الاستدلال الهادف إلى كشف حدود ومحدودية العقل الإسلامي.

ينبغي إذن أن يقرأ نص "مفهوم العقل"، باعتباره محاولة نقدية، لأشكال معينة من النزعات التراثية، النصية، الدوغمائية، نزعات الارتداد التي لا تدرك أن الهروب إلى المـــاضي، يشكل اليوم آلية سيكولوجية تعويضية، "حنيناً رومانسياً" بلغة المؤلف، أكثر مما يشكل وضعاً تاريخياً ممكناً ومعقولاً. وهذا النوع من القراءة، يستعيد بعض أطروحات «العرب والفكر التاريخي»، حيث دعا الأستاذ العروي بجرأة إلى ضرورة اجتثاث الفكر السلفي والمنزع التوفيقي من محيطنا الثقافي، وذلك في سياق نقده لتيارات الفكر العربي المعاصر.

2 . بعد هذه المقدمات ننتقل إلى تقديم النص بصورة اختزالية، تُقَرِّبُ محتواه، وتعين وجهته العامة.

ينطلق المؤلف، من رصد الاهتمام المتزايد بالظاهرة التراثية في الفكر العربي. هذا الاهتمام الذي أصبح يتجه في العقود الأخيرة إلى إنجاز عمليات فيما يمكن أن نطلق عليه التوظيف السياسي للتراث في معارك الحاضر العربي وعلى مختلف الواجهات. يرصد المؤلف هذه الظاهرة، بهدف دحضها، ونقدها بصورة جذرية. فقد كان العروي وما يزال، من أكبر دعاة الحداثة السياسية في الفكر العربي المعاصر، وهو كما أشرنا آنفاً صاحب الأطروحة الأكثر جذرية، في نقد المنظور السلفي، بحكم غربته وغرابته في إطار شروط ومقدمات الأزمنة الحديثة. نقصد بذلك، دعوته التاريخانية الرامية إلى الدفاع عن واحدية التاريخ البشري، من أجل أن تتمكن الإنسانية في كل مكان، من التعلم من دروس الحداثة الغربية.

لايقف الأستاذ عبد الله العروي أثناء نقده للظاهرة التراثية في الفكر العربي، على تيارات بعينها، فهو يلمح ويشير، لا يذكر أسماء محددة، ولا يحيل إلى نصوص، فقد اختار طريقة أخرى في نقد هذا الاختيار، وشكل مجلد "مفهوم العقل" بصفحاته التي تقترب من 400 صفحة، فضاءً للنقد المُؤَسَّسِ على حجج وبراهين، تعكس ثراءً في الوعي وفي التركيب النظري عزَّ مثيله في الفكر العربي المعاصر.

لقد انطلق المؤلف من اعتبار أن الشيخ محمد عبده يشخص بصورة نموذجية، وضع الاختيار السلفي، بمواقفه من الغرب، من العلم، ومن الحداثة السياسية. ومن هنا فإن هذا المصلح يقدم في نظر الكاتب، نموذجاً للداعية السلفي، الذي حاول البحث عن وسيلة للتصالح بين الماضي والحاضر، فقد أدرك محمد عبده، في نهاية القرن الماضي، أن أوروبا "النصرانية" تكتسح العالم، وقد تحصن بالذات وبالماضي عند مواجهته

لإرادتها في الهيمنة، وناظر من اعتبر أنه يمثلها في ثقافته، أي ناظر المتغربين، فرح انطون وشبلي الشميل وغيرهما... معتبراً أن المنزع التوفيقي، يكفل أكثر من غيره، تحولاً في التاريخ، يحفظ للذات ذاتها، ويزينها بقليل أو كثير مما اعتبره مزايا الحداثة الغربية، وفي هذا الإطار أصدر فتاويه، الرامية إلى التقريب بين الذات ومتطلبات العصر.

لحظة محمد عبده، جسدت المفارقة الكبرى في التاريخ العربي المعاصر، وعبارة «الاسلام دين العلم والمدنية»، التي تقف خلف سجالاته مع فرح انطون وهانوتو، تشخص أبعاد هذه المفارقة، حيث لم يتمكن محمد عبده، من إدراك المسافة المعرفية والتاريخية، الفاصلة بين العقل التراثي، وعقلانية الحداثة المعاصرة، كما بلورتها منجزات الغرب الحديث والمعاصر.

يجسد محمد عبده في نظر العروي، الاشكالات التي تطرحها العناية الراهنة بالمسألة التراثية، فما يحصل اليوم في الثقافة العربية المعاصرة، من رجوع إلى الدفاع عن معقولية التراث، مقابل مادية الحضارة الغربية، يمثل انكفاء وتراجعاً، يعيدنا إلى عتبة محمد عبده، ومشروعه في الإصلاح السياسي والعقائدي، فنكون قد عدنا القهقرى وعجزنا عن تجاوز مفارقة محمد عبده.

في القسم الأول من الكتاب، وبعد تشخيص ظاهرة النزعات التراثية، في حالة محمد عبده، باعتبارها حالة نموذجية، عينة مستحضرة بهدف التمثيل، يقوم المؤلف بمعاينة محتوى المفارقة.

تتم المعاينة بفحص مرجعية محمد عبده، أي مراجعة عدته الفكرية، أثناء مواجهته للتاريخ الجديد، والمنطق الجديد، واللغة الجديدة، أي أثناء مواجهته للمشروع الحداثي الغربي، وقد استوى في شكل معين، أي تَعَيَّنَ في مظاهر متعددة في الحاضر العربي، (لحظة الاختراق الاستعماري).

هنا يقوم الأستاذ عبد الله العروي بجهد كبير في صياغة فهم محدد لمنظومة الفكر الإسلامي، في أبعادها الكلامية والمنطقية بالدرجة الأولى، مع إشارات متعددة للفلسفة والتصوف، قصد بناء تصوره لنسق هذه المنظومة المرجعية، المعتمدة من طرف الشيخ، أثناء مواجهته للواقع الجديد.

في هذا المستوى من البحث، عمل الباحث على ترتيب كثير من مظاهر القول الإسلامي، محاولاً اكتشاف منطقها الداخلي، في علاقته بالقول الديني، كأصل وخلفية مؤسسة لتجليات فكرية متنوعة.

وقد استخلص بعد ذلك، أن الذهنية الناظمة لتفكير محمد عبده، هي الذهنية الكلامية (ص 98)، وهيْ ذهنية ترى أن العقل عقل للنص، «فالعقل هو ما يعقل العقل ويحده، وما يعقل العقل، ويؤسسه كعقل، هو علم المطلق، الذي هو علم مطلق» ص 97.

أما المعقول فقد تشكل في الذاكرة الإسلامية، من الخبر والحكمة والسنة والتقليد، والكشف وسر الامام، وكلها أسماء، يجمعها ناظم واحد في نظر المؤلف، هو السعي لعقل المطلق.

فالنص في المرجعية السلفية، مرجعية محمد عبده «هو بتعبير المؤلف» «مرآة العقل والكون معاً» ص 152. النص كلام وبيان، بل هو «الكلام والبيان، الكون والقول والعلم والعقل» ص 152.

إن «مفارقة محمد عبده، ناتجة عن الحصر الذي جعله ينفي الزمان، ويظل وفياً للذهنية الكلامية التقليدية، فقد استنجد بعقل المطلق» ص 102 وعجز في نظر المؤلف عن «تعقل مقتضيات الزمان» ص 101.

لم يتمكن محمد عبده من إدراك محدودية المرجعية التي استند إليها، فقد كان مطلعاً فعلاً على كثير من معطيات الثقافة المعاصرة، لكنه لم

يستوعب القطيعة التي بلورتها الحداثة، في علاقتها بالثقافات الوسيطية والثقافات القديمة، فأنتج نصوصاً حاول فيها إحياء جوانب من منظومة التراث، كوسيلة لمواجهة التحديات الجديدة المعاصرة له.

وفي سياق مزيد من البرهنة، على استحالة منطق الإحياء والبعث والتجديد من الداخل، وكذا استحالة الحلول الوسطى التوفيقية، التي تخلط بين الأزمنة والعصور والمفاهيم، خصص الأستاذ العروي، القسم الثاني من الكتاب، لإبراز حدود ومحدودية العقل الإسلامي، في تجلياته ذات الطابع العملي.

فقد قام بعملية استرجاع نقدية، للمباحث السياسية والعمرانية والاقتصادية والحربية في التاريخ الإسلامي، وذلك من خلال توقف مطول على المدونة الخلدونية.

وقد استعمل معطيات هذا القسم أيضاً، في سياق نقده للمرجعية التراثية، وذلك بغية إصابة هدفين اثنين: اظهار محدودية المعارف العملية في الثقافة الإسلامية، وإبراز حدود الجهود الخلدونية، رغم أنها تشكل في نظره، لحظة الامتياز الكبرى في الفكر الإسلامي.

وهنا قام الباحث بعمل نظري تاريخي، حاصر فيه المتن الخلدوني، بالعودة إلى آثار السابقين عليه مثل أرسطو واللاحقين ممن جاءوا بعده، في سياق تاريخ الفكر السياسي، ومباحث الحرب، والاستراتيجية وخص بالذكر منهم ماكياڤيل بودان منتسكيو كلاوزفتس.

لم يكن الهدف من هذا القسم، يخرج عن مسلسل البرهنة الرامية إلى مزيد من رسم حدود العقل الإسلامي، فبعد نقد الكلام والمنطق في القسم الأول، يصوب الباحث سهام نقده الصارم والدقيق لمجال العلوم العملية، العمران والاقتصاد والحرب، كما بلورتها الخلدونية بكل ما لها وما عليها.

ان العقل في نظام الفكر الإسلامي بالنسبة للمؤلف واحد، والخلافات داخل قلاع الثقافة الإسلامية، بين الفقه والفلسفة والكلام والتصوف، رغم عنفها في بعض اللحظات، ظلت تنشأ بتعبير المؤلف «على الأطراف والتخوم، لا على المعاقل والحصون» ص 359، ووظيفة العقل في مختلف تجليات ومظاهر العقل الإسلامي، تتجلى في عملية التأويل باعتبارها عملية «تَطَلُّعٍ إلى الأول والأولي، عقل الأمر والإسم»، ص 359 حيث يكون العلم هو «فقه الأوامر» ص 359.

«فهل نجح ابن خلدون في جهوده لتحديد المفاهيم، وتخليصها من إرث المتكلمين؟» ص 273، لم ينجح في ذلك في نظر الباحث، لأن مفاهيمه ظلت «مشحونة بالاعتبارات الأخلاقية والدينية» ص 273.

فإذا كان ابن خلدون قد استفاد مما يسميه الباحث، في عبارة قوية ودالة، «المتاح للإنسانية جمعاء» في زمنه، وهي لازمةٌ تَرِدُ في النص أكثر من مرة، فإنه لا يمكننا أن نستنجد به اليوم، «فالعقل عنده وعند سائر المفكرين المسلمين إذ يُحاصر الوهم، وينفيه عن مجال النشاط البشري، يحد ذاته بذلك، يمنع العقل ذاته بمحاصرة الوهم من الزيادة في التعقل، فلا تتعدى العبارة اللفظ، ولا يتعدى الرمز الحرف» ص 350.

صحيح أن ابن خلدون، في نظر المؤلف، كان رائداً في عنايته بالجانب العملي التجريبي، إلا أنه بعبارة الباحث. «حصر معنى العقل في التعقل والتعقيل، وحصره هذا هو حصر الجميع، ومن يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده، فيتيه في المفارقات» ص 356.

إن الجهد الذي بذله العروي في إبراز حدود ومحدوية الآثار الخلدونية، يلتقي في نتائجه العامة مع جهد محمد أركون، في المحاضرات التي تناول فيه موضوع "الاسلام والحداثة" حيث توقف بصورة تحليلية على تعيين حدود الأثر الرشدي في الفكر الإسلامي، ففي هذه المحاضرات

المنشورة في مجلة مواقف (ع 59-60 1989) يوضح محمد أركون استحالة الاستنجاد بالرشدية ومشروعها في تعقل الظاهرة الدينية في العصور الوسطى الإسلامية، ذلك أن الإطار المعرفي للحداثة، كما بلورها تاريخ الغرب الحديث والمعاصر، يقطع كلية مع المنظور الديني، ويؤسس أفقاً آخر من العقلانية والمعقولية بالاعتماد على تاريخ جديد، قائم على مجموعة من الثورات المعرفية والسياسية والاقتصادية، من هنا ضرورة القطيعة والتجاوز، فالرشدية لحظة امتياز فكرية في إطار عقلانية العصور الوسطى، لكنها لحظة مغلقة على تاريخ معين.

للخلدونية والرشدية حدودهما، وقد برهن العروي في "مفهوم العقل" كما برهن محمد أركون في "الاسلام والحداثة"، على طبيعة هذه الحدود ومستوياتها، مؤكدين على ضرورة الإنخراط في استيعاب مكاسب الحداثة، باعتبارها تندرج ضمن ماهو «متاح اليوم للبشرية جمعاء".

تشغل عملية البرهنة، على لزوم القطيعة مع التراث في كتاب "مفهوم العقل" مساحة كبيرة، بل لعل الكتاب من بدايته إلى نهايته يشكل مرافعة قوية في إبراز ضرورة هذه القطيعة ولزومها، لرفع المفارقات السائدة في الواقع.

يجسد الشيخ المؤسس لإصلاح البعث والاحياء (بعث وتجديد الإسلام) لحظة أولى تتناسل صورها وأشباهها، على مسافة ما يقرب من قرن من الزمان، ثم يضع الباحث يده بعد ذلك، على نمط المرجعية المؤسسة لأبعاد التجديد السلفي، فيعيد ترتيب بعض جوانبها وقواعدها، بالصورة التي تكشف عقلانيتها الاسمية، النصية، المتعالية، وهي عقلانية ترسم حدود النظر العقلي الآمر، العقل التراثي، عنوان استمرار لحظة التأخر سائدة ومهيمنة. وبعد ذلك، يوضح الباحث أن تجاوز العقل التراثي، لا يتم إلا عن طريق الاختيار والحسم، وهو يقول بصريح العبارة:

«إن الحسم الذي نتكلم عنه وقع بالفعل، في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداء من القرن 16م إلى يومنا هذا» ص 363. وهو يتحدد في الانطلاق من مبدأ القطع مع «المنطق الموروث، منطق القول والكون، منطق العقل بإطلاق» ص 364.

بهذا الاختيار الحاسم، يلخص الباحث موقفه من مفارقة محمد عبده، مفارقات التراثيين القدامى والجدد، أصحاب الحلول التوفيقية، والمخاتلين والمراوغين والبراجماتيين، وبهذا الحسم، نتمكن في نظره من مغادرة حصون «عقل الأمر والاسم» ص 358 لنعاصر فعلاً، عقلانية الأزمنة الحديثة، ونتحدث لغتها، فتتقلص حدة المفارقات ونتصالح مع التاريخ، حيث نكون قد تخلينا عن "العقل الوسيط"، وتملكنا معقولية الأزمنة الحديثة.

3 . حاولت في الصفحات السابقة، إعادة تنظيم محتوى النص بصورة مختزلة، متوخين إبراز أطروحته الكبرى، ومسار استدلاله البرهاني، في نقد النزعات التراثية، والدفاع عن العقلانية.

وإذا كان نص "مفهوم العقل"، يعبر بصورة جلية على القيمة الفكرية العالية لجهود العروي، في دائرة الفكر العربي المعاصر، فإنه يطرح أسئلة متعددة، تتجاوز دائرة تماسكه النظري وغنى معطياته التاريخية، كما تتجاوز دوره البرهاني في إسناد المشروع التاريخاني. وترتبط بمسائل أخرى خارجية، لا يتوقف عندها الباحث، وربما اعتقد المؤلف في إطار النمو الداخلي الخاص لمشروعه، أنها خارج إطار السجال المفيد في نظره.

ومع ذلك فإننا سنحاول صياغة بعض هذه الأسئلة، من أجل مقاربة إشكالية المؤلف من زوايا أخرى ومن أجل مزيد من التفكير في كل ما يدعم هذا المشروع، ويجعله منفتحاً على فضاءات نقدية تمنحه المزيد من الكفاءة الإقناعية.

من بين هذه الأسئلة، نورد مسألة تماهي الباحث مع الغرب، وبالذات مع الحداثة الغربية، باعتبارها جملة من المكاسب التي تخصنا، ونحن مطالبون اليوم أو غداً باستيعابها. ومسألة الموقف من "الإسلام السياسي"، داخل إطار النزعات التراثية.

إن التماهي القائم في النص، بين الذات وبين الحداثة الغربية، والتماهي القائم في المشروع الايديولوجي للأستاذ عبد الله العروي بين التاريخانية وتجاوز التأخر التاريخي، قد لا يؤدي إلى تخليصنا من مفارقات الشيخ محمد عبده، بل إنه قد يُوَلِّد مفارقات جديدة، تبتدئ بهشاشة صور الحداثة في الواقع العربي، وفي الفكر العربي (مصادرة العروي الأساسية)، حيث تتبلور مختلطة وممتزجة بعناصر متعددة لا علاقة لها بالمشروع الحداثي، وهنا يحق لنا أن نتساءل، ألا يؤدي التماهي المطلق مع الحداثة الغربية، في سياق معطيات مماثلة لمعطيات الحاضر العربي، بكل الخلفيات التي تتحكم فيها وتوجهها، -ونقصد بذلك نتائج وآثار الحقبة الاستعمارية وتوابعها- إلى نوع من الابتعاد عن الواقع، وذلك بإحلال التصور محل الواقع، وتحويل الرغبة إلى واقع متخيل، لا يُمَكِّن من تجاوز معضلات الواقع، المتمثلة في التعثر الذي ما فتئ يشكل الملمح البارز، لنتائج الانغراس القسري للحداثة في بنيات الواقع العربي؟

أما موضوع السؤال الثاني، فيمكن إبرازه من خلال الدعوة إلى التفكير في الإمكانيات التي يمكن أن يطرحها الاسلام السياسي، في مجال تعميق المشروع الحداثي وترسيخه، وخاصة عندما يكون مناسبة المعارك الكبرى المتعلقة بالأسئلة التاريخية والنظرية، التي ماتزال تندرج ضمن إطار اللامفكر فيه، في مجال الفكر العربي المعاصر، نقصد بذلك البحث في تاريخية المقدس، ومشروع نقد التعالي، ونقد اللغة، وذلك بالاستفادة من النظريات السوسيولوجية المهتمة بالظاهرة الدينية، والنظريات الأنتربولوجية التي ترصد تمظهرات المتخيل، بما فيه متخيلات اللاهوت

وحتمية استمرارها في حياة الإنسان، ثم النظريات اللسانية والسيميائية، والإمكانيات المعرفية التي تطرحها في هذا المجال. ان الانفتاح النقدي على الإسلام السياسي من هذا المنطلق، يمكن أن يقربنا منه بصورة تسعفنا أكثر بالانفصال عنه، وذلك بناء على معطيات تفتح مجال السجال الايديولوجي الجذري، على ظواهر تدعو إلى مزيد من المعالجة التاريخية والنقدية، للتمكن من مغالبة مكر التاريخ، «الطائر الأسطوري الذي يموت ليبعث من جديد»، ومواجهته بمزيد من التفاؤل التاريخي، النقدي والتاريخاني.

محمد عابد الجابري

نقد العقل ومشروع الحداثة العربية

تقديم

تمتلك أعمال الأستاذ محمد عابد الجابري حضوراً قوياً في المجال الثقافي المغربي والعربي، وهي أعمال تروم الدفاع عن الحداثة من مدخل نقد التراث ونقد آليات التفكير العربي والثقافة العربية المعاصرة، إنها تتجه لنقد العقل العربي دفاعاً عن مشروع في النهضة العربية موصول بالماضي دون أن يكون ماضويا، مشروع متطلع لتمثل أصول وأسس المعاصرة دون أن يكون ناسخاً ولا مقلداً ولا تابعاً. وفي هذا الأمر من المعادلات المعقدة نظرياً وسياسياً ما سنحاول توضيح بعض جوانبه في هذا التقديم الذي يتوخى وضع اليد وبصورة مختزلة على بعض العلامات البارزة في مسيرته الفكرية.

قد لا يختلف اثنان، في أهمية المقالات النقدية المتسلسلة، في نقد تاريخانية العروي، التي نشر الجابري في جريدة "المحرر" في منتصف السبعينات (1975)، وكان إذ ذاك عضوا منخرطا وفاعلاً في الفضاء السياسي المغربي، وذلك بانتمائه لحزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، وتحمله لمسؤوليات محددة داخل أجهزة هذا الحزب.

ففي هذه المقالات النقدية السجالية، كانت المسافة بينه وبين العروي، غير واضحة المعالم، وكان الخلاف بينهما داخلياً إذا صح التعبير، و لم يكن الجابري قد نشر إذ ذاك سوى أطروحته الجامعية، حول "العصبية والدولة في فلسفة ابن خلدون" (1971)، وعبرت مساهماته في

ندوات كلية الآداب الشهيرة في حقبة السبعينات، عن أعلام الفلسفة الإسلامية عن مشروع فكري جنيني، يتجه لمقاربة إشكالات الفلسفة الإسلامية، انطلاقا من أسئلة الحاضر ومخاضاته السياسية والثقافية العامة.

تناولت هذه المساهمات التي سيجمعها في مطلع الثمانينات في كتابه الشهير "نحن والتراث" (1980) – وهو في مقدمته السجالية الجامعة أشبه ما يكون ببيان في كيفيات مقاربة التراث الإسلامي– تناولت أعلام الفلسفة الإسلامية، ابن رشد، ابن خلدون، وقبل ذلك الفارابي، حيث كان الجابري قد قدم قراءة جديدة لمشروعه الفلسفي والسياسي في ندوة عقدت حول فلسفته في بغداد سنة 1975.

في هذا الكتاب (نحن والتراث)، كان سؤال الموقف من التراث بمثابة الإشكالية المرجعية الموجهة للبحث، والمحددة لكيفية استخلاص النتائج. وقد فتحت مقدمته المنهجية التي ذكرنا فضاءً للتفكير بصورة جديدة في موضوع التراث، وربما في كيفية من كيفيات تصفية الحساب معه، وهي كيفية ماتزال تشكل عنصراً ثابتا في طريقة تفكير الجابري في المسألة التراثية، حيث كانت وما تزال تستجيب بطريقتها الخاصة للمتغيرات الجارية في مستوى الواقع إثر نجاح الثورة الإيرانية التي فجرت بالإضافة إلى عوامل ومحددات أخرى، موضوع عودة المكبوت الديني في صور متعددة أكثرها جلاء، مشروع "الإسلام السياسي"، ومشاريع حركات "الصحوة الإسلامية"، إضافة إلى انشغالاته الجديدة بابن رشد والرشدية تحقيقاً وشرحاً وتأويلاً.

في هذه الفترة بالذات، أي خلال الثمانينات، حاول الجابري تأسيس قواعد رفضه لتاريخانية العروي، للنزعة التاريخانية التغريبية، التي لا ترى أي حرج في التقليد التاريخي، باعتباره لحظة عابرة في تاريخ يروم تجاوز ذاته، وتجاوز الآخرين بالنهضة والتقدم، والإبداع، وصناعة

التاريخ. قلت في هذه الفترة بالذات، وخلال عقد كامل من الزمان، انشغل الرجل بتأسيس مشروعه في "نقد العقل العربي" (1980-1990)، فقد صدر الجزء الأول من هذا النقد سنة 1984. والجزء الثاني سنة 1986، وصدر الجزء الثالث سنة 1990، وقد أعلن الجابري مؤخراً، أنه بصدد جزء رابع، يتناول فيه بالبحث، نظام القيم في الفكر الإسلامي، إضافة إلى انشغالاته الجديدة بابن رشد والرشدية وقد أثمرت جملة من الأعمال الهامة، حيث أعاد الجابري بتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية تحقيق ونشر الأعمال الرشدية الآتية: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تهافت التهافت، الضروري في السياسة**، كما صدر له كتاب حول سيرة وفكر ابن رشد في نهاية 1998، توج فيه جهوده في باب العناية بابن رشد والرشدية كأفق تراثي موصول بأسئلة زماننا.

في هذه الأطروحة النقدية المركبة، حققت الثقافة المغربية طفرة نوعية في مجال الفكر ونقد التراث، مُمَاثلةً للطفرة التي بلغتها قبل ذلك، عندما أصدر العروي "أزمة المثقفين العرب" و "العرب والفكر التاريخي"، مع الفارق بين الاختيارين والتوجهين وأسلوب البحث، ومع الاتفاق في موضوع الاهتمام بالتاريخ والسياسة، والطموح الإرادي للمثقف، والاعتقاد بقدرته الفعلية على توجيه التاريخ، وهي الورطة الجامعة بينهما، رغم الإنجاز النظري الهام الذي حققاه معاً في مجال الفكر المغربي والفكر العربي المعاصر.

لا يمكن اختزال مشروع نقد العقل العربي في فقرات، ولا في صفحات، لكن يمكن الإشارة إلى ما نعده رُوحَه الجامعة وعقلَه الناظم، يتعلق الأمر بالدعوة إلى الانفصال عن التراث، عن طريق الاتصال به، ذلك ان الجابري يرى استحالة الفصل دون وصل، فنحن لا نستطيع النهوض ولا التقدم، باستعارة النماذج واللغات والأزمنة، التي تأسست

خارج تاريخنا. وبالمقابل فإننا نستطيع، تطوير ذاتنا بالانخراط في تاريخها الخاص، وإحداث شقوق داخلية فيه، بالصورة التي تمكننا من تجاوزه، بفعل مفعول الشقوق التي أنشأنا أثناء قراءته، لا بفعل نداء القطيعة الذي يتوخى «الهروب إلى الأمام»، أكثر مما يروم البناء الموصول بقاعدة تَشَكُّلِ رصيد ذاتنا، حتى عندما نرفضها، ونرى فيها مظاهر الخلل والضعف والتأخر.

ورغم صعوبة تصور إمكانية وجود تاريخ ذاتي بعد الانقلابات والثورات الكبرى التي عرفتها البشرية منذ القرن التاسع عشر، والثورات التي نشهد اليوم تبلورها في نهاية قرننا هذا والمتمثلة في ملامح ما أصبح يعرف بالعولمة، إلا أن الجابري ومن منظور يعتمد زاوية في النظر ذات مرتكزات سياسية أيديولوجية بالدرجة الأولى، يعتقد أن الانفصال عن الماضي يكون أكثر تاريخية وأكثر نجاعة عندما يتم انطلاقاً من مواجهة الذات بالنقد الداخلي لا بمجرد الهروب إلى الأمام واستنساخ التجارب. إن تبيئة تجارب الآخرين، ومفاهيمهم وتقنياتهم في حاضرنا، مسألة يجب أن تظل مقرونة بمراجعة ذات ترفض التخلي كلية عن ذاتها، ومن هنا فإن الجابري يرى في منهج النقد والتفكيك وإعادة البناء، العناصر القابلة لإحداث الانفصال والتجاوز المنشود وتحقيق النهضة المأمولة.

نتجه في المقالات والأبحاث التي يضمها هذا القسم إلى إنجاز حوار مع إنتاج الجابري بهدف تقديم محتواه وبناء أطروحته النقدية الكبرى، ونتوخى من وراء هذا الحوار من جهة التعريف بأعماله ومناقشة بعض جوانبها بما يسمح بإغنائها والوقوف على بعض إشكالاتها، والمشاركة من جهة ثانية في بناء كل ما يسعف بتطور وتطوير الثقافة العربية المعاصرة.

إن الإشكالات التي يثيرها مشروع الجابري تعكس في نظرنا حيوية فكره، كما تعبر عن مآزقه النظرية والتاريخية، وتدفعنا إلى مزيد من تعميق النظر في قضايانا الفكرية والسياسية، بالصورة التي تمكننا من بناء مشاريع في النظر، قادرة على تمكيننا من مغالبة أوضاع تأخرنا التاريخي العام.

- I -

مشـــروع النقـــد في قـراءة الـــتراث

حـول الـتكـامـل في أعـمـال محـمـد عـابـد الجـابـري ومحـمـد أركـون*

ليس من قبيل الصدفة أن يصدر في سنة واحدة (سنة 1984) مؤلفان في موضوع نقد العقل العربي الإسلامي، كتاب محمد عابد الجابري تكوين العقل العربي(1)، وهو الجزء الأول من مشروع نقد العقل العربي، والكتاب الثاني لمحمد أركون وهو تحت عنوان : نحو نقد العقل الإسلامي(2). إن التواقت في الصدور يُؤَشِّر على مسألة بالغة الأهمية، إنه يرمز إلى ما يمكن أن نسميه زمن النقد في الخطاب العربي المعاصر.

صحيح أن صادق جلال العظم أصدر قبل سنوات كتابه الشهير "نقد الفكر الديني" (سنة 1969)، وأن مواقف فكرية أعلنت من مواقع ومنطلقات أيديولوجية مختلفة، مواقف راديكالية من التراث، نذكر منها على سبيل المثال تاريخانية عبد الله العروي، إلا أن صدور هذين المؤلفين في منتصف ثمانينات القرن العشرين، يحمل أكثر من دلالة في الفكر العربي المعاصر، وفي باب الموقف من التراث داخل هذا الفكر.

يمكن أن يتبين قارىء الكتابين المجهودات النظرية الهامة المستثمرة في كليهما، ويمكنه أن يلاحظ في الوقت نفسه الطابع التركيبي الذي يطبعهما، حيث يستثمر كل من "تكوين العقل العربي"، و"نحو نقد العقل الإسلامي"، مجهود سنوات طويلة في التعامل مع النصوص الإسلامية، أي في التعامل مع منتوج العقل الإسلامي.

وقد لا يجادل إثنان في كون الجابري وأركون يفكران في موضوع واحد، ويرمي كل منهما إلى بلوغ أهداف محددة من وراء هذا التفكير، لكنهما وقد وضع كل منهما كتابه ضمن دائرة الممارسة النظرية النقدية، ارتبطا سوية في مسعاهما النقدي، وشكّلت الاستراتيجية النقدية هدفا بعيداً لكل منهما.

وإذا كانت الممارسة النقدية في الغرب الأوروبي تُعتبر تقليداً راسخاً، تدعمه التقاليد السياسية، وترسخه المنظومات الفلسفية، منذ عصر النهضة، فإن الأمر يختلف عندنا في العالم العربي، فالنقد يُنعت في العادة بكونه أداة هدم وتقويض، وتُغفل جوانبه الإيجابية البناءة. النقد في الذاكرة العربية يرادف الهدم إن لم يرادف الهرطقة ويدخل في باب البِدع، وخاصة عندما يكون متعلقاً بموضوع مركزي مثل موضوع "العقل الديني".

لهذا نقول مرة أخرى إن صدور مؤلَّفين في سنة واحدة، في موضوع "نقد العقل"، يمتلك أكثر من دلالة نظرية وتاريخية. ومن هنا فنحن أمام حدث يستحق مثل العناية التي نشارك اليوم جميعاً في تدعيمها بالعرض والتقديم والمناقشة.

أريد أن تكون مساهمتي في تقديم كتاب تكوين العقل العربي محاولة أولية للتفكير في أوجه التتام والتكامل التي رسمها كل من مؤلف "تكوين العقل العربي" ومؤلف "نحو نقد العقل الإسلامي".

وهنا لابد من التصريح في البداية بأن هذا التقديم المقارن، لا ينطلق من موقف التثمين أو المفاضلة، بقدر ما يتشكَّل أولاً وأخيراً في سياق التفكير في التتام والتكامل.

نعثر في الكتابين المذكورين على طموح كبير لتملك موضوع الدراسة. كما نواجه فيهما معاً حماسة تأريخية قلَّ نظيرها فيها يُكتب

اليوم عن التراث. هذا بالإضافة إلى الإنفتاح المنهجي الذي يطبع الكتابين معاً، ويضفي عليهما كثيرا من الجدَّة والمتانة واللمعان.

سينصب تقديمنا المقارن على محاولة تحديد مجال العقل وحدوده في المؤلفين، ثم دلالة وأبعاد التوجه النقدي الذي اعتبره كل منهما عنواناً دالاً عن محتوى مؤلفه.

وقبل تحديد تصور كل من المؤلفين لمجال العقل العربي والإسلامي، لابد من التأكيد في البداية على اختلاف شكل المعالجة النقدية في الكتابين. ففي كتاب الجابري نعثر على مجهود نظري أكسيومي متكامل، أي نعثر على بناء يصوغ مقدماته وفرضياته، ثم يمارس عملية البرهنة من أجل الوصول إلى خلاصات ونتائج تتعلق بتكوين العقل العربي، وآلياته المعرفية.

في حين نجد أن كتاب أركون يضم جملة من الأبحاث ذات الطابع الجهوي ؛ إنه يتناول بالدراسة موضوعات تنتمي إلى مجال الفلسفة، والسياسة، وأصول الفقه، والحرب، والمجتمع.

لكن هذا الإختلاف لا يؤثر في نظرنا على روح المشروع النقدي الذي يقف وراء كل منهما.

في كتاب الجابري أطروحة قوية، وهي أطروحة قابلة في نظرنا لاستثمار أوسع، إنها أطروحة تهدم كثيراً من الأوثان. كما أنها تبني بغناها النظري رؤية جديدة في الكتابة عن تاريخ الفكر الإسلامي. نقصد بذلك تأسيس مناطق نفوذ العقل الإسلامي، في عصر التدوين. تسمح هذه الفرضية بتجاوز التقسيمات السائدة عن تاريخ الثقافة العربية، وتجعل عصر التدوين منطلقاً لتكَوُّن آليات التفكير العربي: القياس، والكشف، والبرهان. وبمقدار ما نجد في هذه الأطروحة قدرة على بلورة

بداية افتراضية للقول الإسلامي في مختلف مجالاته، وخاصة مجالات الثقافة العالمة، بقدر ما نجد أن أركون يكتفي بحصر مجاله وبدايته في الموضوعات الكلاسيكية، من قبيل: القرآن وتجربة المدينة، مشكلة الخلافة، أصول الدين، أصول الفقه، مكانة الفلسفة في المجال التاريخي الإسلامي، ثم العقل الوضعي والنهضة[3] إلخ ... لكنه رغم محافظته على الهيكلة الكلاسيكية للعقل الإسلامي، حَدَّد غاية بحثه في معرفة طبيعة العامل العقلاني والعامل الخيالي، وطبيعة تداخلهما وصراعهما في مختلف نشاطات الفكر التي سادت المحيط التاريخي الإسلامي. هنا وفي هذه النقطة بالذات يلتقي بالتوجه العام للجابري، حيث يؤكدان معاً على عمق المسافة الزمنية التي رسمها ومازال يرسم ملامحها العقل العربي الإسلامي، ونقصد بذلك برهنتهما معاً على استمرارية آلية العقل العربي منذ تأسيسه وإلى يومنا هذا.

يتحدث محمد أركون عن ثلاث مراحل في تاريخ تكوّن العقل الإسلامي:

– المرحلة الكلاسيكية، وهي مرحلة التأسيس والبدايات.

– المرحلة المدرسية، وهي مرحلة التقليد، وتكريس التقليد والإجترار.

– المرحلة الحديثة والمعاصرة، وهي مرحلة ما يعرف اليوم بالنهضة، والثورة.

تتداخل هذه المراحل، وتتبعثر وتنقطع في فضاء العقل الإسلامي، لكنها لا تنفصل وذلك بفعل لحمتها الدينية العميقة.

في إطار هذه المراحل، تتشكل بنية العقل الإسلامي، ويعاد إنتاجها في صورة تواكب مستلزمات السيادة والسلطة السياسية، ويختلط فيها العقل بالأسطورة بالخيال. يتم كل ذلك في إطار ما يسميه أركون «نمط إنتاج مجتمعات الكتاب»[4].

داخل هذا الترتيب الذي يلتقي في نظرنا مع التوجه العام لكتاب الجابري، نجد أن هذا الأخير يفكر بصورة فعلية، وليس بغية اقتراح مشاريع للعمل، كما نجد في أغلب مقالات أركون؛ أنه يفكر في آلية العقل العربي، وبناء على فرضية عصر التدوين كعصر مؤسّس، وانطلاقاً من بحث يتوخى التقصي الإبستمولوجي، يعتبر أن أغلب الإنتاج النظري الذي بلوره مفكرو الإسلام، تنحل في نهاية تحليل أسسه وقواعده العامة إلى واحد من هذه الأنظمة المعرفية : البيان والعرفان والبرهان.

العقل العربي إذن من حيث نظامه الداخلي، وآليته الفاعلة، قياس فقهي، وكشف صوفي، وبرهنة عقلية.

وبمقدار ما تقدم هذه النمذجة البنيوية تصوراً جديداً لنظام إنتاج العقل العربي، بقدر ما تثير من الأسئلة والإعتراضات، وخاصة عندما نعرف بأن الجابري يصرح بأن اهتمامه في "تكوين العقل العربي" يرتكز على الثقافة العالمة[5]، وأنه لم يلتفت صوب قارة كاملة من المعارف أنتجت داخل بنية العقل الإسلامي، ويقصد بذلك قارة الكتابة الخيالية والكتابة الرمزية. فهل يمكن التفكير في العقل العربي بدون التفكير في الخيال العربي؟

حول مضمون هذا السؤال نجد في مقاربة محمد أركون توجهاً مخالفاً، إننا نجد اقتراباً أكثر من جميع مستويات نظام إنتاج العقل العربي الإسلامي. لهذا يدعونا محمد أركون إلى التفكير في الإشكاليات الآتية:

– السيرة النبوية، وسيرة علي بن أبي طالب بين القداسة والأسطورة والتاريخ.

– المجتمع والدين ودور الدين في سبك الوجود الإجتماعي.

– الرمز والمعنى.

- الخيال والتاريخ.
- السياسة بين الدين والدنيا.

واضح من الإشكالات السابقة أن مجال العقل الإسلامي في نظر محمد أركون أكثر اتساعاً، وأن تجليات الخيال الرمزي تُتيح لنا تَملُّكاً أشمل لكل مظاهر الفكر والعقل في الإسلام.

مجال العقل إذن عند كل من المفكرين يتكامل، ومشروع كل واحد منهما يُوسعه الآخر. في كتاب الجابري نوع من الوحدة التي رُسمت نتائجها أولاً، ووضّحت بوعي تام منطلقاتها وأولياتها، كما وعت حدودها وفي كتاب أركون محاولة للتفكير في المنسي، في التعبير الشفوي في الإسلام، في المعيوش غير المكتوب، في إزاحة الروايات الرسمية، وإماطة اللثام عن الروايات والكتابات التي اعتبرت هامشية، أو غير نموذجية، وفيه أيضاً، وهذا ما يوسّع مجال العقل الإسلامي، تفكير في الأنساق والأنظمة السيميائية غير اللغوية، والأنساق المرتبطة بالمجال الديني، كالميثولوجيات، والطقوس، وأنظمة المعمار وبُنى القرابة[6] إلخ.

لم يعد العقل الإسلامي من منظور محمد أركون محصوراً في مجال مُحدد ونهائي. لقد انحل في النهاية في موضوع أشمل هو الخيال الإجتماعي والتاريخي.

وهنا لابد من الإشارة إلى كون أركون يوسّع بصورة لا متناهية مجال وحدود العقل الإسلامي، في المستوى التكويني والإنتاجي، وذلك بشكل ينتج عنه في النهاية لامتعين، مما يؤدي إلى بروز نتائج قد لا يوافق عليها الجابري، أو على الأقل لا تنسجم مع أهدافه المباشرة.

الحصر في كتاب الجابري اختيار، اختيار أيديولوجي معلن ؛ إنه يفكر في العقل العربي المعاصر، ويسعى لكشف آلية المعقولية التي اكتسبها من ماضيه، وذلك من أجل أهداف مرسومة ومحددة:

أولها : إن الفاعلية الفكرية جزء من الفاعلية التاريخية الإرادية.

وثانيها : إن وضوح الرؤية جزء من نجاعة الفعل العقلي في التاريخ.

وثالثها : التفكير في توسيع دائرة العقل الكوني، عن طريق ما يسميه الجابري: استقلال الذات العربية[7].

في هذا الإطار لا يصبح التقصي اللامحدود الذي مارسه أركون علامة تاريخية إيجابية في نظر الجابري. ويصبح التأريخ الأيديولوجي مسألة حتمية، حتى عندما يعلن بعض الباحثين أن أبحاثهم تتوخى أولاً وقبل كل شيء التقصي الأكاديمي الخالص.

رغم التباعد الذي يمكن أن نلمسه مما سبق، فإن ما يوحد مجال الرؤية في الكتابين وبصورة قوية هو استعمالهما معاً لمفهوم الابستمي Epistémè[8]، هذا المفهوم الذي سمح، بالإضافة إلى مفاهيم أخرى وظفت بأشكال مختلفة في الكتابين، بإنتاج خطاب جديد في دراسة الفكر الإسلامي، وفي التفكير في نقد العقل العربي الإسلامي وهو يسمح كذلك بكشف لعبة الحقيقة، وفضح آليات المعرفة.

نجد في كتاب الجابري أن العقل العربي تحكمه ثلاثة أنظمة معرفية: البيان والعرفان والبرهان، تحكمه هذه الأنظمة في تفاعل وتجاوب مع مستلزمات التاريخ، بل لنقل بصيغة أدق في ترابط أكيد مع الممارسة السياسية. لكن هذه الأنظمة رسمت لهذا العقل حدوده فأصبح يفكر بواسطتها وداخلها، وتحول الزمن الثقافي إلى زمن تقليد وتكرار ؛ إنه لم يعرف لا القطائع، ولا الحرائق. لقد ظل هو هو، مشدوداً إلى آلية القياس، آلية العرفان والكشف، وآلية البرهان المحاصرة. وتوحي تحليلات الجابري بأن آلية القياس الفقهي شكلت خلال تصادم الأنظمة المعرفية العربية عبر تاريخ الفكر الإسلامي، الآلية المسيطرة، مما جعل الحضارة الإسلامية والعقل الإسلامي مجرد عقل فقهي وحضارة فقهية.

العقل العربي إذن في نظر الجابري عقل فقهي، والتوتر بين القياس والعرفان والبرهان عبر تاريخ الثقافة الإسلامية، عرف كثيراً من أشكال الهدنة، مما أدى إلى خلل معرفي بارز في بنية العقل العربي، تجلى هذا الخلل في غياب التقدم، وشكَّل العقل العربي في النهاية لحظة معرفية تكرارية. لقد تأسس الكتاب النموذج، الكتاب النظام، وتتابعت النسخ والأشباه، لحظة اكتفت داخل زمانيتها المغلقة باستعادة الأوليات والآليات القديمة، بدون أن تشكك في أُسسها، أو تحاول تكسير قوالبها. إن الأمر لا يتعلق بعصورنا الوسطى وحدها، إنه يتعلق أيضا بحاضرنا، من حيث أن حاضرنا مجرد امتداد أو تكرار للأنظمة التي تأسست في عصر التدوين..

أما محمد أركون فإنه يوظِّف مفهوم الابستيمي، ومفهوم الخطاب، ثم مفهومي الزمن الطويل، وتاريخ الأنساق الفكرية، ليتجاوز تاريخ الأفكار وصيرورة الأصل والبداية والنهاية[9]، وليتمكن من اكتشاف البنية العميقة، البنية النظرية الأثيرية التي لا تُرى، بقدر ما تُؤَسِّس، والتي وجَّهت ومازالت توجِّه نظام الفكر وقواعد إنتاجه في العالم الإسلامي .

يمكن أن نغامر هنا فَندَّعي أن أركون يفكر في نظام الأنظمة في الفكر الإسلامي، وبالتالي فإن تحديده لهذا النظام لم يتعلق بتقسيم لمجال تمظهر العقل الإسلامي كما فعل الجابري، بقدر ما حاول صياغة النظام الضابط للعقل الإسلامي بغض النظر عن القواعد الجزئية والفرعية التي يمكن أن تكون مُؤسسة في مناطق جهوية.

أما الخلاصات الأساسية التي يقدمها محمد أركون للابستيمي الإسلامي فهي:

– الخلط بين الميثي (الأسطوري) والتاريخي.

– التدعيم القطعي للقيم الدينية، انطلاقاً من القرآن والسنة.

- التأكيد اللاهوتي لتفوق المسلم على غير المسلم.
- حصر وظيفة العقل في الاجتهاد وتأويل الوحي.
- تقديس اللغة والدفاع عن قداسة المعنى المرسل من طرف الله.
- التأكيد على تعالي المقدس[10].

إن هذه الخلاصات هي التي توجِّه نظر محمد أركون في مجال العقل الإسلامي، وتحكم عملية تَوَلُّد وتوليد الأفكار في مختلف جوانب الحياة في الإسلام ؛ وهي تتضمن رؤية محددة عن العالم، رؤية تسلم بأولوية الإلهي في الكون، وتجعل الفكر متمركزاً حول الوحي، وتحول العالم إلى مسرح تبدأ فصوله هنا وتنتهي هناك في العالم الآخر.

تلك إذن خلاصة مكثفة للإبستيمي الذي حكم مختلف توجهات العقل الإسلامي، إلا أنه لا يجب أن نتصور أننا أمام بنية معرفية ثابتة ومغلقة، فهذا أمر غير وارد عند الباحثين معاً. فتصادم الأبنية المعرفية وتداخلها، مع أنظمة معرفية أخرى، أمر تَحَقَّق فعلاً في التاريخ الإسلامي، تاريخ تَشَكُّل العقل العربي. إلا أن استمرار الإبستيمي الإسلامي، ونظام القياس كنظام مُحْتَكِر للسيادة، رغم التوتر والإنقطاع يعني قدرة الأوليات المعرفية الدينية على توجيه صيرورة نمط إنتاج الأفكار وتذويبها ضمن أفق سيادة اللاهوت.

ولاشك أن استثمار مفهوم الإبستيمي في المؤلفين اللذين نحن بصدد تقديم حديث عام عنهما، يدفعنا إلى استخلاص نتيجة أساسية هي أن ما رسخته الدراسات السلفية والدراسات الإستشراقية والدراسات الوصفية عن التراث لم يعد صالحاً تماماً للتفكير بصورة جدية في نظام المعرفة الإسلامية. ومن هنا، فإن المؤلّفين معاً يرسمان طريقاً جديداً في قراءة الإنتاج النظري الإسلامي، بالإضافة إلى مسعاهما الأيديولوجي المتعلق بالحاضر، حيث إن الغاية من نقد العقل العربي في نظر الجابري،

هي تدشين عصر تدوين جديد، يتيح لنا كسر البنية الفقهية السائدة، كما يتيح لنا خلخلة التقليد من أجل إزاحته، وكل ذلك من أجل استقلال الذات العربية والمشاركة في إبداع التاريخ. أما أركون فإنه يحاول ترسيخ تقاليد البحث العلمي المتعدد المشارب والمناهج من أجل تجاوز التمركز الأوروبي، وتحطيم التفرد اللاهوتي في اتجاه الدفاع على أن الوحي والحقيقة والتاريخ أمور مترابطة ومتفاعلة بشكل محايث.

يتضح مما سبق أن "تكوين العقل العربي" و"نحو نقد العقل الإسلامي" يرومان في نهاية المطاف بلوغ هدف محدد. في الكتاب الأول الهدف واضح ومعلن: «مشروعنا هادف إذن، فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو مميت أو متخشّب في كياننا العقلي، وإرثنا الثقافي، والهدف: فسح المجال للحياة كي تستأنف فينا دورتها، وتعيد فينا زرعها... ولعلها تفعل ذلك قريباً»(11).

أما أركون فإن الهدف في أبحاثه يتأرجح بين المعلن والظاهر (تجديد الدراسات الإسلامية) والمكنون (النقد الجذري للعقل الإسلامي). ولكن عند الاستماع المباشر لإيحاءات وأبعاد الدراسات التي ينتجها، يمكن أن نتبين رغبة حميمة في مزيد من التعمق في فهم الظاهرة الدينية، ومعرفة مستويات ترابطها وتفاعلها وتلاحمها مع الوجود التاريخي للإنسان. نحن في النهاية إذن أمام دربين يوصل الواحد منهما إلى نهاية الآخر. إن الباحثين معاً يسترقان السمع لتفاعلات وتناقضات العقل العربي اليوم، ويُعليان راية النقد بكل شجاعة في زمن يسود فيه التقليد وتنتشر التقاليد. ولعلنا فعلاً معهما وانطلاقاً من أعمالهما أمام بداية تأسيس مشروع نقدي جديد حول الموقف من التراث.

الهوامش

* . قُدم هذا البحث في الندوة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بالرباط في شهر مارس / آذار 1985 حول كتاب: تكوين العقل العربي.

1 . الدكتور محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، 1984

2 - Mohamed Arkoun, Pour une critique de la islamique, Paris, Ed. Maisonneuve et Larose, 1984.

3 - Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, op.cit., p. 11-12.

4 - Ibid., p. 162

5 . لقد تجنب الجابري في كتابه الروايات والقصص والنصوص الرمزية.

6 -Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, op.cit., p. 44-45 .

7 . راجع خاتمة كتاب الجابري: الخطاب العربي المعاصر، وهي تحت عنوان: «من أجل الإستقلال التاريخي للذات العربية» بيروت، دار الطليعة، 1982، ص 177

8 . لقد استعمل هذا المفهوم المفكر الفرنسي الكبير ميشيل فوكو وهو يحدده بـ «مجموع العلاقات التي تربط في حقبة معينة الممارسات القولية المنتجة لأشكال معرفية أو لعلوم، أو لأنظمة صورية» ...

L'harchéologie du savoir, Paris, Gallimard, 1969, p. 250.

9 - Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, op.cit., p.305.

10 - Ibid., p. 50.

11 . تكوين العقل العربي، ص 7-8 .

- II -

نقد العقل السياسي العربي*

نريد في بداية تقديمنا للجزء الثالث من مشروع نقد العقل العربي: «العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته»، صياغة بعض المقدمات التي يمكن أن تسعفنا بإضاءة جوانب من هذا الجزء، وقد تساعدنا على إدراك عناصر المشروع النقدي للأستاذ محمد عابد الجابري.

أولى هذه المقدمات تتعلق بعلاقة هذا النص بسياقه التاريخي العام، ففي الظروف العربية الراهنة يشكل نقد العقل السياسي العربي موضوعاً من الموضوعات الحية والهامة في الوقت نفسه ؛ إنه يكتسي أهمية خاصة في إطار ملابسات الصراع السياسي والديني القائمة اليوم في مجال الفكر السياسي العربي وفي مجال الممارسة السياسية العربية.

إن النص في الصورة التي صدر بها، وفي النتائج المعلنة فيه، وفي النتائج المتضمنة في سياق تحليلاته، وفي عينات النصوص المنتقاة في متنه وفي أسلوب كتابته، وفي جُمَلِه الاعتراضية، ثم في علامات الاستفهام المتعددة التي يثيرها، في كل ذلك ما يدل على أن الباحث وهو ينجز عمله كان ينجزه مستمعاً إلى وتائر التغير الجارية في الساحة العربية، فكراً وممارسة، ومعنى هذا أن نقد العقل السياسي العربي يكتسب أهمية خاصة، في زمن يتسم بصعود وتصاعد ما يعرف بـ «الصحوة الإسلامية» أو «الإسلام السياسي». فماذا يمكن أن يقدم هذا الكتاب للمعارك المفتوحة اليوم في الساحة العربية؟

ما هو دور هذا النص أمام الغليان الكبير الذي تشهده كثير من الساحات العربية في مصر، وفي تونس، وفي الجزائر، وفي السودان وفي اليمن، حيث يُطرح إشكال الدين والسياسة، وعلاقة الدولة بالمقدس، بصيغ متعددة وانطلاقاً من مواقع متعددة؟

بناء على الملاحظة المذكورة، نحن نعتبر أن لهذا الكتاب أهمية قصوى، حيث إنه يخوض في جدل يواكب مخاضات قائمة ومشتعلة في الواقع العربي.

أما المقدمة الثانية فتتعلق بعلاقة هذا الكتاب بمجمل إنتاج محمد عابد الجابري، إنه يشكل الجزء الأخير من مشروع فكري نقدي، موجَّه لتحليل آليات عمل العقل العربي، وهو جزء صدر قبله سنة 1984 كتاب "تكوين العقل العربي"، وصدر بجلده الثاني سنة 1986 بعنوان "بنية العقل العربي"، وصدر هذا الجزء الثالث، أي العقل السياسي العربي، سنة 1990 في طبعته الأولى.

هناك عناصر متعددة تجمع أبواب وفصول هذه الكتب، رغم أن البحث يُقر بأن هذا الجزء كُتب في إطار ملابسات خاصة، وقد وضّح هذه المسألة في الندوة التي عقدتها في القاهرة مجلة "المستقبل العربي" حول هذا الكتاب، وبحضور المؤلف[1] محاولاً إبراز بعض المعطيات التي رافقت تأليفه لهذا النص. إلا أنه رغم بيانات المؤلف المتعلقة بهذا الجزء، تظل هنالك استراتيجية ناظمة تجمع هذه المؤلفات – وإلا لن نستطيع قبول إدراجها تحت عنوان واحد هو: «نقد العقل العربي» وإضافة عناوين فرعية مختلفة –تروم قصداً واحداً هو الإحاطة بمختلف تجليات ومظاهر وآليات عمل العقل العربي. هذا مع العلم أننا عندما نقول إن هناك استراتيجية ناظمة لهذا المشروع بأجزائه الثلاثة، فإننا نعتقد أن هذه الاستراتيجية –ما دام الأمر يتعلق بمجال الفكر – لا تشكل أمراً معطى

وبصورة مسبقة، بل إنها تتجلى في البداية في فكرة أولية، في طموح، لكن عملية البناء، هي التي تسمح بصياغة أبعادها وجوانبها. وقد تظل ناقصة، لكن الطموح هو الذي يجعلها تنتظم في سياق بعينه، وتتخذ شكلاً نظرياً محدداً.

في محاولة سابقة قدمتُ فيها أعمال الجابري[2] أشرت إلى أن أبحاثه دشنت مع أبحاث محمد أركون ما يمكن أن نطلق عليه «المشروع النقدي في الخطاب العربي المعاصر» وقد وضّحت في هذه المحاولة أن المنجزات النظرية التي ما فتىء هذان المؤلّفان يقدمانها في باب قراءة التراث العربي الإسلامي، تفتح الطريق أمام محاولات أخرى تتجه نحو القصد نفسه: تفكيك آليات عمل العقل العربي للتمكن من التخلص من أوليات الذهنية العتيقة التي مازالت تهيمن على الفكر العربي، وتوجه الممارسة الفكرية والسياسية القائمة.

في أعمال الباحثين معاً كثير من التجاوز للدراسات المنجزة في باب الموقف من التراث، قراءة التراث، إعادة بناء الحمولة التراثية للفكر العربي لمواجهة إشكالات الحاضر، إن مجهوداتهما لا تهتم بمسألة تمجيد الماضي، ولا تهتم في الوقت نفسه، شأن الدراسات الاستشراقية، بالنظر إلى التراث الإسلامي من منظور المركزية الأوروبية، بقدر ما يشكل الحاضر وهواجسه السياسية والفكرية الدافع الأساس الموجه لمشاريعهما في البحث في الفكر العربي، وفي التراث الإسلامي، ومن منظور يتوخى تجاوز معوقات التأخر الثقافي العربي.

وقد ازداد في نظرنا مشروع نقد العقل العربي تعقيداً وغنًى بصدور جزئه الثالث "العقل السياسي العربي". ففي هذا الجزء قدم الباحث عناصر تتجاوز المنطق التبويبي الصارم الذي تحكّم في الجزأين الأول والثاني، وذلك بحكم المعطيات النظرية والعملية التي واجهته عند إعداده لهذا الجزء.

في الجزء الأول والثاني على سبيل التذكير فقط، توصل الباحث من خلال بحث مفصل وموثّق إلى أن العقل العربي من حيث نظامه الداخلي، ومن حيث أسلوب عمله، تشكل في ثلاثة أنظمة: نظام البيان، ونظام العرفان، ونظام البرهان. وقد اعتمد في هذا التقسيم الثلاثي، وهذه الخطاطة النظرية، على مفهوم مركزي في مشروع نقد العقل، وفي كتب المؤلف الثلاثة، هذا المفهوم هو الابستمي، أي «النظام المعرفي»، مستلهما إياه من الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو. وتتحدد دلالة هذا المفهوم باختصار كبير في أن كل مرحلة كبرى في التاريخ تنتظم في دائرة نظرية معينة يوجهها ويتحكم في بنيتها نظام معرفي معين. فالعقل العربي في نظر الجابري محكوم، في نهاية التحليل، ببنية نظرية فقهية ؛ إنه حسب تعبيره: «عقل فقهي والتوتر بين القياس والعرفان والبرهان عبر تاريخ الثقافة الإسلامية عرف كثيراً من أشكال الهدنة، مما أدى إلى خلل معرفي بارز في نظام هذا العقل، هذا الخلل تمثل في غياب التقدم»[3]. بنية واحدة ناظمة للعقل العربي إذن ومنذ الدعوة الإسلامية إلى اليوم، وقد تبلورت هذه البنية في أبنية جزئية هي: العرفان والبرهان والبيان.

ولكن ما يبرز جلياً في كتاب «العقل السياسي العربي» أن الباحث يتخلى عن هذه الخطاطة الثلاثية، بحكم أن لهذا العقل له تجليات أخرى. وفي هذه المسألة بالذات يشعر القارىء بأنه قد تكون هناك اختلافات بين الجزأين الأول والثاني، والجزء الثالث. لكن إذا ما أدرك أن المشروع في كليته ينتظم في إطار خطة معينة، وفي إطار استراتيجية معينة، يستطيع أن يتجاوز هذا التمايز الموجود بين الكتاب الثالث من جهة، والكتابين الأول والثاني من جهة أخرى، ويتجه صوب محاولة إدراك المرامي القريبة والبعيدة للغايات النقدية الموجهة للمشروع برمته[4].

وللتدليل على ذلك، نُقدم أولاً بصفة موجزة بنية الكتاب ومحتواه، ثم نفكر ثانياً في بعض الإشكالات التي تثيرها نتائجه وخلاصاته العامة.

رغم صعوبة إنجاز هذا التقديم وذلك بحكم الهندسة المركبة والمتداخلة للكتاب، فإنه يمكن إيجاز محتواه في الصورة الآتية: في الكتاب مدخل نظري منهجي عام، وقد تمنيت لو شكّل هذا المدخل فصلاً أخيراً في الكتاب، فهو يكشف في البداية كل أوراق الباحث من حيث الأوليات المفهومية التي استعملها وهو يفكر في العقل السياسي العربي. وواضح أنه (أي المدخل) كُتب بعد الإنتهاء من كتابة الكتاب، ويبدو لي أن مكانه السليم يقع في النهاية، وإذا كنا قد تعودنا في إطار التقاليد الأكاديمية الكلاسيكية أن تشكل المداخل المنهجية مقدمات، فإنني أعتقد أن الأمر لا يكون ناجحاً دائماً بالضرورة، ولو شكّل هذا المدخل فصلاً أو جزءاً من خاتمة مطولة لكان أفضل.

يقدم الباحث في هذا المدخل الطويل أهم المفاهيم التي فكّر بواسطتها، ومن خلالها، في العقل السياسي العربي. وعلى سبيل المثال يتحدث الجابري عن مفهوم المجال السياسي، ومفهوم اللاشعور السياسي، ومفهوم المخيال الاجتماعي، وفي فصل لاحق يورد مفهوماً آخر، هو مفهوم الكتلة التاريخية، وهو مفهوم استعمله غرامشي، ووظفه الكاتب في سياق تحليله لبعض مراحل التاريخ الإسلامي. إضافة إلى ما سبق يستعمل الباحث مفاهيم أخرى مستمدة من التراث. المفاهيم الأولى مرجعيتها غربية، وقد استعملت في الفلسفة والفكر السياسي، والعلوم السياسية المعاصرة، وبعضها تم إنتاجه في الدراسات الانثروبولوجية، لكن الباحث يوظفها بكثير من الاستقلالية، والفهم الرامي إلى مطابقة التاريخ العربي والإسلامي. كما وظف الباحث أيضاً مفهومي القرابة والدين، ودورهما في بنية المجتمعات غير الرأسمالية. أما المفاهيم التراثية المعتمدة في الكتاب فهي: القبيلة والغنيمة والعقيدة، ويعتبرها المؤلف من ثوابت العقل السياسي العربي. هذا إضافة إلى المناقشات الغنية التى أثارها في هذا المدخل المنهجي، ويتعلق الأمر ببحثه في طبيعة التشكيلة

الاجتماعية العربية الإسلامية، ودورها في لحم مفاصل التاريخ الإسلامي.

واضح إذن أن هذا المدخل يحدد مرجعية الباحث المزدوجة: فهناك جزء من المفاهيم يتعلق بالتاريخ الغربي وجزء آخر يتعلق بالفكر العربي، وبالتاريخ المحلي، مع وعي نقدي بما يسميه الباحث لزوم تَبْيِئَةِ المفاهيم المستعملة الإجرائية من أجل جعلها مطابقة لمادة المعطيات الخاصة بالتاريخ المحلي والتراث الخاص.

تكشف هذه المقدمة المنهجية بانفتاحها على بعض مفاهيم الفكر المعاصر، أهمية مواجهة التراث بالأدوات المنهجية الجديدة، وقد كان لها نتائج هامة في مستوى التحليل، وهو ما سنوضحه الآن.

يقسم الباحث كتابه إلى قسمين كبيرين: قسم يتناول فيه ما أطلق عليه محددات العقل السياسي العربي، وهذه المحددات هي: القبيلة، الغنيمة، العقيدة. وقد فكر الباحث في المعطيات المرتبطة بهذه المفاهيم، من خلال قضيتين مركزيتين هما: من الدعوة إلى الدولة، من الدولة إلى الفتنة. وحاول من خلال هاتين القضيتين تركيب تصوره الخاص لصيرورة الزمن السياسي، الإجتماعي، الإقتصادي والعقائدي في تاريخ الإسلام وإلى حدود الزمن العباسي، وذلك انطلاقاً من تسليمه بأن ما حصل بعد الحقبة العباسية لم يؤثر رغم معطياته العديدة في روح الخطاطة المفهومية والتاريخية التي تَبَنَّاها.

فحص الباحث معطيات القبيلة والغنيمة والعقيدة في القضية الأولى، من الدعوة إلى الدولة، كما عالج المعطيات نفسها في إطار القضية الثانية من الدولة إلى الفتنة، مراعياً في عمله مقتضيات التسلسل التاريخي، ومستبعداً الأمثلة المنافية لمقاصده العامة، فجاءت حصيلة هذا القسم قراءة جديدة في التاريخ السياسي العربي، أبوابها الكبرى هي:

الدعوة، الدولة (دولة الخلافة، ثم دولة الملك، ثم الدولة السلطانية الإسلامية)، الردة والفتنة. وهي قراءة أعتقد أنها لامست بقوة أسئلة وقضايا هامة، في موضوعات الغنيمة والقبيلة، ونجحت في إخفاء أسئلة كثيرة تتعلق بموضوع العقيدة ؛ وفي هذه النقطة بالذات نحن نسجل واقعة نصية ولا نصدر حكماً.

أما القسم الثاني وقد تضمن أربعة فصول تتعلق بجوانب معينة من تجليات العقل، والممارسة السياسية العربية، جاءت عناوينها بالتتابع الآتي: الأيديولوجيا الأموية الجبرية، ميثولوجيا الإمامة، الأيديولوجيات التنويرية، الأيديولوجيا السلطانية. وقد أحْسَسْتُ بعدم توازن الكتاب، وذلك لطغيان القسم الأول، بطابعه الحدثي الوقائعي على القسم الثاني المخصص للتجليات الفكرية.

بعد هذين القسمين، هناك خاتمة اعتبر أنها قوية جداً، وقد جاءت في صورة مقالة فلسفية في روح النص الذي أنجزه المؤلف ؛ إنها خاتمة مكثفة، وهي في نظري ترفع عن القارىء جزءاً كبيراً من التعب الذي يكون قد لحقه من جراء متابعته لفصول الكتاب الطويلة، وخاصة القسم الأول الحدثي التاريخي المستوعب لكثير من النصوص والوقائع. ورغم اهتمامي بموضوع الكتاب، ومتابعتي لأغلب ما كتب صاحبه، فإنني شعرت بتعب كبير في مواجهة النصوص والأحداث الناظمة لنسيج القول فيه. ورغم المتاعب المذكورة، فإن جدة التناول، وطبيعة الخلاصات التي ينتهي إليها الباحث، تُنسي القارىء صعوبات القراءة والمتابعة وتدفعه للتفكير في صيرورة ومآل التاريخ السياسي في الإسلام.

أما خلاصة النقد المباشر الذي يوجهه الجابري للعقل السياسي العربي فقد جاءت في الخاتمة، وقد لخصها بنفسه، وقدمّها في صورة العمل على ثلاث واجهات، من أجل إنجاز معركة نقد ومحاصرة العقل السياسي العربي السائد والمهيمن:

الواجهة الأولى هي واجهة محاولة تجاوز بقايا القبيلة في الواقع العربي، وذلك ببناء مؤسسات المجتمع المدني، حيث لا يمكن أن نتجاوز قيود الماضي المجتمعية والفكرية إلا بتجاوز كل بقايا المجتمع القبلي في الواقع العربي. ولن يتأتى لنا ذلك إلا بتدعيم كل ما يساهم في إيجاد وترسيخ مؤسسات المجتمع المدني في الوطن العربي.

الواجهة الثانية، وتتعلق بالغنيمة، ويدافع الباحث فيها عن ضرورة ولوج باب الحداثة الاقتصادية، من أجل اقتصاد عربي عصري يواكب متطلبات المجتمع المدني، ويواجه الوضع الاقتصادي المتردي.

وأما الواجهة أو المعركة الثالثة فهي معركة العقيدة، وذلك عن طريق تحويل هذه الأخيرة إلى مجرد رأي، يقبل مبدأ الاختلاف ويسمح بتعدد الرؤى والاختيارات الفكرية داخل المجتمع.

وفي نظرنا فإن هذه المعارك الثلاث، رغم أنها جاءت في صيغ مكثفة ومختزلة في النص، وفي خاتمته بالذات، فإنها كشفت عن جوانب من اختيار الباحث.

ونستطيع أن نسجل في هذا السياق ملاحظة أولية تتعلق بالطابع الليبرالي لهذه المبادىء، إن هذه المبادىء الثلاثة أو المعارك الثلاث: من أجل مجتمع مدني، من أجل اقتصاد عصري، ومن أجل حرية الرأي والعقيدة، تشير إلى جانب هام في خلفية القراءة الناظمة لهذا الكتاب ؛ إنها تحدد بعض ملامح الأفق الفكري الموجّه للنقد.

بعد هذا التقديم، لابد من الاستجابة لدعوة الكاتب المسجلة في خاتمة كتابه، المتعلقة بالمساهمة في مناقشة أطروحات الكتاب، من أجل تعميم جدل سياسي نقدي، يساهم في تطور وتطوير النظر السياسي العربي.

وقبل إنجاز هذه المهمة، لابد من الإشارة إلى أن عودتي إلى هذا الكتاب، تمت انطلاقاً من هواجس لها علاقة بالتوترات السائدة في بعض الساحات العربية.

فقد سبق لي أن قرأت وناقشت أغلب أعمال الجابري، وفي كل مرة كان يواجهني سؤال كبير يتعلق بموقفه من التراث. ورغم التصريحات والتلميحات التي تتضمنها أبحاثه، فإنني أعتقد بصعوبة لَمْلَمَةِ روح موقفه، بل مواقفه من التراث. وقد اعتقدت بعد انتهائي من قراءة الجزأين الأول والثاني من نقد العقل العربي، أن نقده للتجربة السياسية العربية الإسلامية تاريخاً، ونظراً، وآليات عمل، ستجعله يُفْصح بصورة أقوى وأفضل عن موقفه العميق من التراث، ومن التراث السياسي العربي بالذات، إلا أن ظني خاب، فقد انصرف الباحث إلى بناء موقف مركب، وظلت هناك قضايا متعددة في حكم القضايا الغامضة والمعلّقة.

بناء على ما سبق نستطيع أن نتبين في موقف الجابري من التراث ازدواجية ناظمة لتحليلاته وخلاصاته. ولتوضيح هذه المسألة نكتفي باستحضار مثال من كتاب العقل السياسي العربي.

يتأرجح الباحث في نظرنا بين اختيارين، فهو من جهة يعلن أن: «نقد العقل السياسي العربي يجب أن يبدأ من هنا، من نقد ميثولوجيا الإمامة، من رفض مبدأ الأمر الواقع الذي تكرسه الأيديولوجيا السلطانية»[5]، ويعتبر أن غاية كتابه تتمثل «في تعرية أصول الاستبداد»[6].

في مستوى ثان، يتحدث المؤلف عن أصول مؤسسة الحكم في الإسلام فيذكر النموذج المحمدي، نموذج الدعوة المحمدية، إسلام عهد النبوة، ويعتبر أن إعادة بناء الفكر السياسي في الإسلام يجب أن تنطلق من إعادة تأصيل الأصول الثلاثة التي تؤسس النموذج الذي يمكن استخلاصه من مرحلة الدعوة المحمدية، «وأمرهم شورى بينهم»

«وشاورهم في الأمر»، «أنتم أدرى بشؤون دنياكم»، «كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته»[7].

وبعد هذا النص، يتحدث الباحث بلغة أخرى، فيقول: «ليس هناك نظام في الحكم شرّع له الإسلام، وإنما قام مع تطور الدعوة المحمدية نظام في الحكم اعتمد في البداية وعقب وفاة النبي نموذج (الأمير) القادر على القتال، وكان ذلك ما يحتاجه الوقت وتفرضه الظروف. وعندما تطورت الدولة العربية الإسلامية مع الفتوحات والغنائم وانتشار رقعة الإسلام بات نموذج (أمير الحرب) غير قادر على استيعاب التطورات الاجتماعية والحضارية التي حصلت فبرز فراغ دستوري (...) وبما أن المسألة لم تعالج معالجة سلمية فقهية فقد بقي القول الفصل للسيف، وهكذا انتزع معاوية (الأمر) بقوة السلاح وفرض نفسه (خليفة). وبما أنه كان يفتقد إلى الشرعية التي كانت إلى ذلك الحين تستند على (الشورى) ورضى الناس، فقد لجأ إلى ادعاء (رضي اللّه عنه) فقال إن قضاء اللّه وقدره هو الذي ساق إليه الحكم (...). إن افتقاد الشرعية البشرية الديمقراطية قد جعله يدعي (الشرعية الإلهية) في مسألة تركها الشرع الإلهي للناس، وسيأتي العباسيون لينقلوا هذه (الشرعية الإلهية) المزعومة من ميدان (القضاء والقدر) إلى ميدان (الإرادة الإلهية)، فأصبح الخليفة العباسي يحكم لا بسبب (سابق علم اللّه) بل بمشيئته وإرادته (= اللّه) وبالتالي صارت إرادته (= الخليفة) من إرادة اللّه»[8].

يكتسي هذا النص أهمية خاصة، لذلك أوردته كاملاً رغم طوله، إنه يوضح مسألة أساسية غالباً ما ترد في صورة مرفوضة في كثير من كتابات الجابري السجالية في موضوع العلمانية[9]. فهو يوضح أن نظرية الحق الإلهي للملوك التي نقول عنها في العادة إنها نظرية خاصة بالتاريخ السياسي الغربي، تجد بعض صورها وصيغها في المعطيات التي بلورتها الفترة المستشهد بها آنفاً.

وما أريد أن أضع اليد عليه هنا، هو أن الجابري يتردد في استعمال مبضع النقد، فهو يشخِّص ويضع تشخيصه في إطار نقدي عام، لكنه ما يفتأ يعود إلى الدفاع عن القيم التي تدخل في دائرة القضايا التي قام بمحاولة تشخيص جوانب من أبعادها، وبصورة نقدية.

فنحن عندما نعلم أن معركتنا السياسية الراهنة هي معركة من أجل قيم الديمقراطية وذلك انطلاقاً من أن: «كل كتابة في السياسة هي كتابة متحيزة، ونحن متحيزون للديمقراطية» – والجملة للمؤلف[10] – فإن ما ينتج عن هذا التحيز المعلن والصريح في نظرنا: التخلي عن مرادفة مفهوم الشورى بمفهوم الديمقراطية[11].

وعندما نتحدث عن المعركة الديمقراطية، يلزمنا أن نتحدث عنها كمعركة سياسية لها مطالبها الفكرية والسياسية المتعددة في الوطن العربي، ومن بين مطالبها الفكرية تأصيل مبدأ «استقلال السياسي» مما يدل على أن معارك ماكيافيلي وهوبز ولوك، ومعارك فلسفة الأنوار، ثم المعطيات الراهنة التي تقدمها العلوم الإنسانية المهتمة بموضوع المقدس في التاريخ والمجتمع، كلها معارك نحن مطالبون بخوضها بأساليبنا الخاصة المطابقة لمقتضيات تاريخنا، هذه المقتضيات التي لا نعتقد أنها تختلف بصورة مطلقة عن تواريخ محلية أخرى قريبة وبعيدة منا. ولا يمكن التخلي في هذه الحالة عن المطلب النقدي والمطلب التاريخي النقدي، فهما معاً يتيحان لنا إمكانية صياغة الحدود والمفاهيم المطابقة لتاريخنا، الموصولة به والمفصولة عنه في الآن نفسه[12].

ولا أريد أن يُفهم من كلامي في هذا السياق، أنني أدعو إلى أي نوع من نسخ التجارب وتقليدها، قدر ما أروم الإشارة إلى ضرورة فتح نقاش معمّق حول أهمية مفاهيم الماضي في فهم الحاضر، ومفاهيم الآخر في فهم الذات، وهي الإشكالية التي تحكم مواقفنا من التراث.

أعتقد أنه يجب أن نعلن بوضوح أن قيم الديمقراطية قيم عالمية، وذلك ليس انطلاقاً من الخطاب السياسي الغربي المواكب للمتغيرات الجارية اليوم في العالم، ولكن انطلاقاً من تحليل يعتمد تاريخ علاقتنا بالمشروع الديمقراطي. فنحن لا نعتقد أن أحاديثنا الراهنة عن الديمقراطية جديدة أو طارئة، فقد بلور الفكر السياسي العربي منذ عصر النهضة خطابات متعددة راكمت مواقف مختلفة مما يمكن أن نطلق عليه الحس الليبرالي في الفكر العربي. ونقصد هنا بالذات المعارك التي دشنها علي عبد الرازق ولطفي السيد، ثم المحاولات النظرية التي أشرفت عليها مراكز بحثية عربية من أجل إعادة بناء النظر السياسي والديني في الوطن العربي، وذلك بعد فشل الأنظمة العربية الشمولية.

وتتيح هذه الخلفية النظرية المتمثلة في خطابات النهضة العربية في موضوع الديمقراطية رغم فقرها، وقلق مفاهيمها، ضرورة التخلي عن المماثلة التي سبق للخطاب العربي أن قام بها في لحظات تَهَجِّيه لأبجدية الليبرالية في الخطاب العربي النهضوي. فوراء الديمقراطية فلسفة سياسية ما تفتأ تنحت مفاهيمها وتعيد النظر في أصولها وتقيم فواصل بين ثوابتها ومتغيراتها، وذلك في إطار دائرة المعتقد السياسي الليبرالي. كما أن وراء تقنية الشورى في الممارسة السياسية في بعض لحظات ممارسة السلطة في الإسلام حسابات أخرى تعتمد جملة من العقائد والقواعد والأخلاق ؛ ووجود عناصر من التشابه في بعض الشكليات لا ينفي تناقض واختلاف الأصول والمبادىء والمنطلقات.

إن تجربة قرن كامل من الاحتكاك مع تاريخ الآخر رغم مرارة العنف السياسي والثقافي الحاصل خلال هذه العملية، والمرارة التي مازالت تحصل إلى حدود يومنا، تُبْرِزُ أن المعطيات النظرية والتاريخية التي تراكمت خلال هذه المدة، لم تعد خارجاً مطلقاً يهدد وجودنا، بل إنها أصبحت جزءاً من هويتنا المفتوحة على تجارب التاريخ.

ومن أجل مزيد من توضيح هذه المسألة، نشير إلى أن الجابري قد تحدث في خاتمة الجزء الثاني من نقد العقل العربي عن أهمية الاستعانة بالتراث عند محاولة البحث في سبل تخطيه والانفصال عنه. وقد وضح بعبارة صريحة أن الفصل يقتضي الوصل، وأن الانقطاع يتطلب مراعاة أواصر الاستمرارية القائمة، وقد صاغ موقفه في العبارة الآتية: «فلا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن هنا نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه وبوسائله الخاصة وإمكانياته الذاتية أولاً»(13). وقد أبرز المؤلف أهمية النزعات العقلانية والنقدية لكل من ابن خلدون والشاطبي وابن حزم وابن رشد، كما أبرز أهمية الانتظام في أفقها التراثي، من أجل توظيف روحها العقلانية النقدية أثناء مواجهة متطلبات الحاضر. وقد وضّح محمد أركون في سياق رده على هذه الأطروحة دون الإشارة إلى صاحبها رغم سهولة اكتشاف أن مواقف الجابري كانت حاضرة في ذهن مؤلف "نحو نقد العقل الإسلامي" -التنافي النظري القائم بين الابستمي الذي تنتظم في إطار المشاريع الفكرية المذكورة (الرشدية، والشاطبية، والخلدونية) والابستمي الذي يندرج في إطاره مشروع الحداثة الفلسفية والسياسية والتاريخية كما تبلورت في التاريخ الأوروبي(14). ونستطيع القول قياساً على ما سبق إن الابستمي الذي تبلورت في إطاره تقنية الممارسة السياسية الشورية (نسبة إلى الشورى) ليس هو نفسه النظام المعرفي المؤطر للديمقراطية ضمن دائرة المعتقد السياسي الليبرالي.

إنني أعتقد من خلال متابعتي لأعمال الجابري، أنه على بينة مما أروم بلوغه من صياغتي لهذا الاعتراض. ولعله حاول في مناسبات أخرى معالجة هذا الإشكال، إلا أن ثقل ملابسات الحمولة التراثية في الواقع العربي، ونتائج المواجهات السياسية الحضارية التي ما فتئت تتمظهر في الواقع العربي، تدفعه إلى التحصن ببعض المواقف والاختيارات وبناء على حسابات سياسية خالصة(15).

إلا أن المسألة التي تطرح هنا وتدعو إلى كثير من التأمل والبحث هي: ما هي وظيفة الفكر؟ وما هي وظيفة الفكر النقدي بالذات؟ فهل نقبل أن تكون للفكر وظيفة المراهنة على مجابهة التاريخ التكراري، الوفاق الذي يحد من آلية المُجابهة والصراع (النقد) لمصلحة إيقاع تاريخي يرفض مبدأ القطائع التاريخية، رغم حصولها بصور وأشكال متعددة، وتحولها إلى جزء من تاريخ يُوَاجَهُ بالرفض النفسي والسياسي؟... إنني أعتقد أن السؤال عن وظيفة الفكر النقدي يعد واحداً من الأسئلة التي يمكن أن تثار بانتهاء ثلاثية «نقد العقل العربي»، هذه الثلاثية النقدية التي عكست جهداً بالغاً في تحليل آليات العقل العربي وفتحت الباب أمام إمكانية مغامرات أخرى في النقد...

الهـوامش

* . محاولة لتقديم ومناقشة كتاب الدكتور محمد عابد الجابري العقل السياسي العربي – محدداته وتجلياته، وهو الجزء الثالث والأخير من مشروع نقد العقل العربي، وقد صدر عن المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1990 .

1 . «العقل السياسي العربي»، (ندوة)، مجلة المستقبل العربي، العدد 1990/140. ص 118-136 .

2 . انظر على سبيل المثال تقديمنا للجزء الأول من نقد العقل العربي، وهو بعنوان: «مشروع النقد في قراءة التراث» ضمن هذا الكتاب.

3 . تكوين العقل العربي، ص 42 .

4 . انظر تفاصيل حول هذه المسألة في ملاحظاتنا حول الجزء الثاني في مقالة: «الكتاب الفلسفي في المغرب سنة 1986»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 1987/43, ص 111 .

5 . العقل السياسي العربي، ص 389 .

6 . المرجع نفسه، ص 396 .

7 . المرجع نفسه، ص 398 .

8 . المرجع نفسه، ص 402 .

9 . راجع: حوار المشرق والمغرب، وهو حوار فكري بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، وخاصة في موضوع «العلمانية والإسلام»، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1990, ص 34-38 .

10 . العقل السياسي العربي، ص 395 .

11 . راجع فصل «الشورى والديمقراطية، من المماثلة إلى التأصيل» في كتابنا مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، 1992, ص 48 .

12 . المرجع نفسه، ص 37 .

13 . بنية العقل العربي، ص 586 .

14 . راجع محاضرة محمد أركون المعنونة: «الإسلام والحداثة»، مجلة مواقف، العدد 59-1989/60, ص 21 .

15 . راجع بحثنا «الفلسفة والهاجس السياسي في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية» وهو الفصل الأخير في هذا الكتاب.

- III -

حـدود المرجعيـة المنفتحـة وإشكـالاتهـا

قراءة في كتاب "الدين والدولة وتطبيق الشريعة"

يندرج كتاب «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» للأستاذ محمد عابد الجابري، الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، (يناير 1996)، ضمن أفق فكري عام، يتعلق بالنسبة للمؤلف، بتوضيح وجهة نظره في القضايا الكبرى التي تضمنها مشروعه في «نقد العقل العربي». وخاصة في جزئه الثالث الخاص بالعقل السياسي العربي.

يتناول الباحث في هذا الكتاب الأخير، قضايا الدين والدولة في التجربة التاريخية الإسلامية، وفي التاريخ العربي المعاصر، انطلاقا من معالجة نظرية تستدعي التاريخ للتدليل والمحاججة، وتخوض في جدل الأفكار، في علاقتها بمختلف المستويات التي تؤطر وجودها، وتساهم في تحويل دلالاتها ومعانيها.

من الصعب أن يفهم محتوى هذا النص بدقة، دون معرفة مشروع صاحبه ككل، وذلك رغم أن مادته مكتوبة بكثير من الوضوح، ورغم أن المؤلف كتب لفصول كتابه مقدمة هامة، تجيب على الأسئلة الكبرى، التي يمكن أن تتبادر إلى ذهن القارىء أثناء القراءة أو بعدها.

يتضمن الكتاب مقدمة عنوانها: «ضرورة المرجعية المنفتحة»، ثم قسمين كبيرين، القسم الأول عنوانه: مسألة الدين والدولة، وهو يعالج علاقة الدين بالدولة في المرجعية التراثية، وفي مرجعية خطاب النهضة

العربية، والقسم الثاني يتعرض لمسألة تطبيق الشريعة، ويثير قضايا سجالية، تتعلق بموضوع التجديد والاجتهاد، ومواقف تيارات الإسلام السياسي، من أسئلة التجديد الإسلامي المعاصر. وباستثناء مقدمة الكتاب، التي يقوم فيها الكاتب ببناء تصوره للمرجعية المناسبة، لتجديد الفكر السياسي، في الفكر العربي المعاصر، فإن متن الكتاب سبق أن نشر مسلسلا في إحدى الدوريات العربية، قبل ما يزيد عن ست سنوات، وأعاد الكاتب نشره في كتابه «وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي» سنة 1992.

وقد لانجانب الصواب. إذا ما عتبرنا أن الإشكالات المحللة في أقسام هذا الكتاب تعد قضايا الساعة في الخطاب السياسي العربي، وذلك رغم قدمها النسبي، حيث نشر بعضها منذ عقد من الزمان. إن محتواها يتمتع براهنية تكشف عن قدرة الكاتب على حدس المتغيرات الجارية، ومواكبتها بالتفكير الرامي إلى تحليل أبعادها، وفهم المرامي التي تتجه لاصابتها وبلوغها . ونظراً لأن محتوى الكتاب قد تم تداول متنه بأكثر من صورة. في الدورية التي نشر فيها متسلسلا، ثم في الكتاب الجامع، وفي هذا الكتاب الأخير. المخصص لمحاور بعينها، فإننا سنحاول في هذا التقديم، إثارة مجموعة من الأسئلة التي تتيح لنا مراجعة بعض مواقف وأحكام المؤلف، خاصة وأنه يؤكد في مقدمة الكتاب . وفي سياق تحليل ومناقشة موضوعاته. أن نتائجه مفتوحة. وأنه يتوخى المساهمة في تعميق النظر. في الاشكالات الكبرى في الايديولوجيا العربية المعاصرة.

مرجعية مفتوحة أم مرجعية توفيقية؟

في المقدمة التي يوضح فيها الباحث والمفكر، حدود ومفاصل المرجعية الناظمة لمشروعه، في بناء المشروع السياسي العربي، يتحدث عن مرتكزين اثنين، عمل الصحابة، ومبادئ الحضارة المعاصرة. تزاوج

هذه المرجعية بين دائرتين تاريخيتين متباعدتين: الذات في تاريخيتها، المقرونة بثورة الإسلام الأول، والحضارة الغربية، في صيرورتها المؤسسة لمشروع في الفكر والتاريخ، متجاوز لكثير من مقدمات المشروع الديني.

ولا يرى الكاتب أي حرج في الدفاع عن هذه المرجعية المزدوجة والمفتوحة، بل انه ما يفتأ يعمل على توضيحها في أغلب مصنفاته.

في كتابه الأخير، يستعمل حجة جديدة، تتمثل في قراءته لتجربة الصحابة وهي تبدع تاريخ الرعيل الأول من المسلمين ، قادة ومجتهدين، حيث اعتبر أن روح التجربة تتسم بالنسبية والنظرة التاريخية، وهما المبدآن اللذان يؤسسان في جوانب منهما لأسس الحضارة المعاصرة.

ورغم مغامرة الإقدام على حكم من هذا القبيل، في سياق قراءة تأويلية مجتهدة، وموجهة بأسئلة وهواجس الحاضر السياسية. فإن الكاتب يحاول بناء حكمه عن طريق الاستدلال بأعمال الصحابة والخلفاء الراشدين، وخاصة عمر. إلا أن هذا الحكم يثير اعتراضات متعددة، أنه يعيدنا من جهة، لما يعرف في الأدبيات السلفية النهضوية بالإسلام الأول. السابق على ظهور الخلاف، بتعبير محمد عبده، وهو الأمر الذي يترتب عنه منزع سلفي ، يشخص في لحظة من الماضي - كيفما كانت- مشروعا لإصلاح الحاضر والمستقبل. وهو من جهة ثانية، لا يهتم بمقتضيات السياق التاريخي، ومبادئ الرؤية التاريخية، إضافة إلى ذلك، نلاحظ أن هذا الموقف لا ينسجم تماما مع المعطيات النقدية القوية التي يبلورها المؤلف، أثناء نقده للمشروع السلفي، ولخطاب الصحوة الإسلامية، والإسلام السياسي. فقد تضمنت المحاولات المتعلقة بالموضوعات الآنف ذكرها، نقدا يتناقض تماما مع الدعوة إلى مرجعية «عمل الصحابة»، حيث وضح الباحث، بعبارة قوية وصريحة، أن

«التجربة التاريخية للأمة العربية، تجربتها الراهنة مع الحضارة المعاصرة، لا يكفي فيها استلهام نموذج «السلف الصالح» وحده. فهذا النموذج إنما كان نموذجاً كافياً لنا، يوم كان التاريخ هو تاريخنا، يوم كان العالم كله «يقع في عقر دارنا».

فكيف نوفق بين هذا وذاك؟

وعلى نفس الشاكلة، نعثر في الكتاب على محاولات سجالية، ذات طابع توفيقي بارز، فالكاتب يتحدث عن خصوصية التجربة العربية، في مسألة علاقة الدولة بالدين، ويصل به الأمر في هذا الباب، إلى رفض العلمانية، رغم حدة نقده في الوقت نفسه، لمبادئ الإسلام السياسي، كما تبلوره الحركات الإسلامية المعاصرة.

وعندما يجتهد أثناء إعادة بنائه لمبادئ التجربة الإسلامية، فإنه يتحدث عن الشورى والمسؤولية والدراية البشرية بشؤون التاريخ، وهي مبادئ يقرنها بمبادئ الحضارة الغربية المعاصرة، حيث تصبح الشورى ديمقراطية، والمسؤولية توزيعا غير مستبد للسلطة، وهو الأمر الذي يتنافى مع معطيات التاريخ الفعلي في التجربة التاريخية الإسلامية، كما يتنافى مع اجتهاداته السابقة، في الموضوعات نفسها، حيث حلل بكثير من العمق النظري، الفوارق والاختلافات القائمة، بين الممارسة الشورية والمشروع الديمقراطي، كما تأسس في سياق الحضارة الغربية.

إن الطابع السجالي الموجه بهواجس سياسية راهنة، يدفع الكاتب إلى بناء أحكام وأطروحات، بالاعتماد على كثير من الحدس السياسي الآني، لمجابهة أسئلة قائمة، ومعارك مرتقبة، ومن هنا تختلط في كتابته مواقف ومواقع، تشير إلى تداخل مستويات الكتابة، خدمة لأهداف ومرام محددة. لكن إلى أي حد تساهم هذه الكتابة في بناء النظر المؤصل

والمجتهد؟ وإلى أي حد تساهم في مواجهة المعارك القائمة في الفضاء السياسي العربي الإسلامي؟

ان مفكرا من قبيل الدكتور محمد عابد الجابري، وهو صاحب أطروحة لها شأنها في مجال نقد العقل العربي، يراوح الخطو، وهو يمارس عمليات تفكيك نقدية للخطابات الإسلامية، وخطابات الحداثة (نقده للعلمانية)، حيث يعمل على بناء موقع ثالث، لكنه موقع يثير كثيرا من الأسئلة.

فالكاتب يدعو إلى ضرورة الاستفادة من مقدمات الحداثة الغربية، وهو في الوقت نفسه لا يرى أي حرج في الجمع بين المقدمات المذكورة، وبعض مبادئ التجربة التاريخية للأمة العربية. وإذا كنا نستطيع القول بأن هذا الكتاب بالذات يتضمن كثيرا من النقد الجذري للإسلام السياسي، ومفهوم الصحوة الإسلامية، وذلك عند مقارنته بمقدمات ونتائج أبحاث وكتب أخرى للمؤلف، فإن نقده العنيف أيضا للعلمانية، ودفاعه عن خصوصية التجربة التاريخية للأمة الإسلامية في موضوع الإسلام، وعلاقة الدولة بالدين، يجعل خطابه غير متماسك نظريا ، رغم بعض فوائده العملية، المرتبطة بجوانب من الصراع الفعلي القائم في الواقع بين تيارات الفكر العربي المعاصر.

- IV -

فلسفة حقوق الإنسان بين المعيارية الدينية والمرجعية السياسية

صدر للأستاذ محمد عابد الجابري كتاب جديد بعنوان «الديمقراطية وحقوق الإنسان»[1]، تناول فيه بالبحث، مجموعة من القضايا النظرية، المرتبطة بموضوع الديمقراطية، والمرجعيات الفلسفية لحقوق الإنسان، في الفكر العربي.

ولاشك في أن هذا المؤلف الأخير، لصاحب ثلاثية «نقد العقل العربي»، يندرج ضمن أفق الاختيارات الفكرية، التي ما فتىء يبلورها، منذ منتصف السبعينات، أي منذ إصداره لكتابه الهام «نحن والتراث» (1975)، حيث قدم الملامح الأولى لمشروعه في نقد العقل العربي.

يتضمن هذا الكتاب قسمين كبيرين، قسم أول، يتعلق بالديمقراطية في المجال السياسي العربي، وقسم ثان، يتوخى التفكير في بعض الإشكاليات النظرية التي يطرحها موضوع حقوق الإنسان، في الفكر العربي المعاصر. وسنهتم في هذه المحاولة بمراجعة ومناقشة أهم النتائج التي توصل إليها الباحث، في القسم المتعلق بحقوق الإنسان.

1 . يتضمن القسم المتعلق بحقوق الإنسان فصلين كبيرين، اهتم الباحث في الأول منهما بمسألة التأصيل الثقافي لحقوق الإنسان في الوطن العربي، واهتم في الثاني بما أطلق عليه «تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الإسلام».

في القسمين معا جهد في إعادة بناء أهم الإشكالات الأيديولوجية والسياسية، التي ترتبط بموضوع حقوق الإنسان، كمبادىء وقواعد مجردة، وكممارسات سياسية واقعية. وفيهما محاولة لإعادة تأسيس السياقات العامة، المواكبة لتشكل فلسفة حقوق الإنسان، في تاريخ الفكر السياسي والفكر الحقوقي العربي، مع مقاربة ترصد ملامح الخلفيات الإسلامية، الناظمة لتصور إسلامي متكامل لهذه الحقوق. وفي الكتاب أيضا ، سعي لبلورة أبرز المفاهيم القاعدية المحددة لخطاب حقوق الإنسان. يتعلق الأمر أولاً وقبل كل شيء بمفهوم الإنسان، ومفهوم الطبيعة الإنسانية، ثم مفهوم الحقوق، وما ترتب عن هذه المفاهيم الكبرى، من مفاهيم تابعة، أهمها مفاهيم فلسفة التعاقد الاجتماعي، ومفاهيم فلسفة الأنوار، والمفاهيم التي تشكلت في نسيج المعتقد السياسي الليبرالي، من قبيل، الأمن، الملكية، التعاقد، الحرية، العلمانية، العقل، التسامح، النقد ... إلى غير ذلك من المفاهيم التي يشكل نسيجها المعقد والمترابط، مدونة حقوق الإنسان. بمواثيقها المتعددة. وأجيالها المتواصلة، منذ الاعلان الأمريكي لحقوق الإنسان سنة 1776م. إلى الاعلانات الجزئية التي ما فتئت تصدر عن الأمم المتحدة ، أو تصدر عن المنظمات السياسية الدولية والاقليمية.

إن قيمة هذا الكتاب في نظرنا، تعود إلى صدوره عن مفكر وباحث، أبدى تمرساً طويلاً بالبحث النظري، المشفوع باختيارات سياسية مرتبطة بمجالات الصراع الوطني والقومي والعالمي. وهو عندما يفكر في الإشكالات التي يثيرها موضوع حقوق الإنسان يساهم في صياغة ما يمكن اعتباره أرضية لبلورة مرجعية نظرية في الموضوع. خاصة أنه يخوض في الجوانب المتعلقة بفلسفة هذه الحقوق، ومن منظور نقدي، يعتمد بعض أوليات المرجعية الإسلامية، في أفق الدفاع عن حق الاختلاف ومبدأ الخصوصية، خصوصية الثقافات والديانات،

وخصوصية الحضارات، ثم خصوصية الصراعات السياسية التي تشتعل هنا وهناك، ضمن ملابسات تتخلى عن أبسط أوليات حقوق الإنسان. من أجل ضمان مصالح القوى المتجهة نحو الهيمنة على العالم.

يثير هذا النص إذن جملة من الاشكالات النظرية، ويشير في الوقت نفسه إلى مشاكل أخرى تطبيقية تتعلق بمفارقات الحقوق في علاقتها بالتاريخ ، أي في علاقتها بالواقع ، في جدلية صراعاته المتواصلة.

إنه يثير إشكالات تتعلق بنظرة المؤلف للإسلام، ولتاريخ تشكل الفكر الإسلامي وذلك عندما يؤكد أثناء التحليل رجوعه إلى الإسلام المعياري، لا إلى الإسلام التاريخي. أي اعتماده على القرآن الكريم والحديث الشريف، ارج جدلية الامتحان التاريخي الذي مورس على هذه النصوص، في مدارس الفقه وخطابات السياسة، ونصوص المعارف الإسلامية الأخرى. وهي النصوص والمعارف التي اعتنى المؤلف في أبحاثه السابقة بتشخيص آلياتها المعرفية، وأبعادها الايديولوجية، وخاصة في مؤلفه الكبير «نقد العقل العربي». وفي موضوع العودة إلى القرآن والحديث بالذات. يثير الكتاب إشكال الاجتهاد، وحدود التأويل، وخاصة في المسائل التي تَفْصِلُ فيها النصوص بصورة قطعية، مثل مسألة العلاقة بين الرجل والمرأة، وما يرتبط بها من قضايا تتعلق بالزواج والارث وغيرهما، ثم مسألة الردة ... إلخ. ففي هذه المسائل يضع الباحث يده على إشكالات معقدة، ويحاول تطويعها، في أفق تأويل يتميز بكثير من التساهل مع تقاليد النظام الفقهي الإسلامي، رغم استعماله لبعض آليات الاستدلال الفقهي ومفاهيمه أثناء التفكير في هذه الموضوعات . مثل مبدأ الكليات والجزئيات، ومبدأ المصالح المرسلة ... تلك نماذج من القضايا التي يثير هذا الكتاب، وهي مقدّمة في هذا السياق على سبيل المثال لا الحصر . الأمر الذي يبرز ثراءه وغناه. ذلك أننا نعتقد

أن قيمة كثير من الكتب لا تكون دائماً في النتائج والخلاصات التي تصل إليها. قدر ما تكون أيضاً في الأسئلة التي تدفع إلى صياغتها والتفكير فيها. حيث تساهم في بلورة نقاش يطور التفكير في الموضوعات المعالجة والمبحوثة، ويساهم بالفعل في تعميق الوعي بها وبأبعادها المختلفة.

2 . يتضح من مجمل ما سبق ، أن النص الذي نحن بصدده، يهتم بالدرجة الأولى بمسألة «التأصيل الثقافي» لحقوق الإنسان في الفكر العربي المعاصر، ومن هنا فإن مناقشتنا لمحتواه ستقف بالذات عند هذه المسألة، وستفكر في حدود النتائج التي توصل إليها المؤلف من زاوية مغايرة لزاوية نظره. وذلك انطلاقاً من اعتقادنا بأن الخلفيات غير المعلنة التي وجهت تأويل الباحث، تختلف عن الخلفيات التي ستوجه بناءنا لوجهة نظر في الموضوع.

لكن قبل الشروع في هذه المناقشة . لابد من التذكير الموجز بأهم خلاصات القسم موضوع التقديم والمناقشة.

يعترف الباحث بعالمية حقوق الإنسان كما تبلورت في سياق تطور الفكر السياسي الغربي، والفلسفة السياسية المؤطرة لمبحث الحقوق الانسانية. لكنه يؤكد في الوقت نفسه على عالمية حقوق الإنسان في المرجعية الإسلامية. بل انه يؤسس استدلاله في سياق عملية إعادة ترتيب المفاهيم القرآنية، المتعلقة بفلسفة حقوق الانسان، للتأكيد على تكافؤ وتماثل معطيات الفلسفات الناظمة لمفاهيم حقوق الإنسان، سواء منها الفلسفات السياسية والحقوقية الغربية، أو القواعد المتضمنة في نصوص الإسلام المركزية، أي القرآن والحديث.

نلاحظ في معالجة المؤلف محاولة للدفاع عن الهوية ضد مفارقات الحقوق، عند مقابلتها بالممارسات والأفعال والسلوكات، أي مفارقات

الخطاب والتاريخ. كما نلاحظ محاولة ترفض النسقية العقلانية في سياقها الغربي، انطلاقا من محاولة تروم تنسيب العقلانية (إضفاء النسبية عليها). ويمكن أن نلاحظ أيضاً، أن في المعالجة ما يوحي بتميز المنظور الإسلامي عن ديانات التوحيد الأخرى. هذا إضافة إلى أن الروح العامة للكتاب، تتضمن نوعاً من التجاوب مع متطلبات الصراع الوطني والقومي والعالمي الدائر في مجال الحريات وحقوق الإنسان، ضمن دائرة أشمل هي دائرة التوتر السائد في مجال العلاقات الدولية، منذ انفراط المعسكر الاشتراكي، وما تلاه من تداعيات. ولا تُخْفِي محاولة المؤلف ولاءها لمصالح ضد مصالح أخرى، وهذا أمر يعرفه الذين يتابعون الجهود الفكرية للأستاذ محمد عابد الجابري، في مجال الايديولوجيا العربية المعاصرة.

واضح من سياق العرض السابق، أننا بصدد الربط نتائج التفكير في الموضوع، والخلفيات الموجهة لهذه النتائج. لكن ألا تساهم هذه المحاولة في تقليص مجال الابداع النظري في الموضوع، وذلك بقبولها مبدأ توسيع آليات الاستدلال الايديولوجي إلى حدودها القصوى، وقبول النقائض، والبحث لها عن مسوغات نظرية؟ هذا سؤال أول، وهناك سؤال آخر تفرضه محاولة المؤلف. والنتائج التي توقف عندها. ألا يؤدي التفريط في مكتسبات تاريخ الفلسفة، في المستوى النظري، إلى محاصرة عملية بناء النظر العقلي المتماسك، في مجال التفكير في فلسفة حقوق الإنسان. حيث يتم تكسير الخلاصات والمبادئ الأساسية التي راكمتها البشرية عبر صيرورتها المتداخلة والمركبة؟ (نقصد هنا نتائج كل عمليات المثاقفة التي حصلت في التاريخ، بين مكاسب الحضارة الانسانية اليوم، وباقي الحضارات القديمة، ودوره الحضارة الإسلامية في تطور وتطوير الفكر النهضوي الغربي).

يبدو لي أن الاستدلال الايديولوجي في الكتاب، يراوح بين مستويين من مستويات التحليل. مستوى النظر، وهو مستوى التفكير في فلسفة حقوق الإنسان، ومستوى الصراع التاريخي السياسي، حيث تبرز مفارقات الفلسفة والحقوق. وهو ما يفرض أكثر من اختيار في مواجهة الوضع الراهن. وقد اختار الأستاذ الجابري المواجهة عن طريق استدعاء الأصول الذاتية. الأصول الفكرية في بعدها الروحي (نصوص الوحي ثم الحديث)، وهو اختيار تبرره مقتضيات ذاتية وأخرى موضوعية، وتترتب عنه نتائج متعددة، أبرزها ما وقف عنده الباحث في سياق تحليله وبنائه لنظام في المعالجة، أشرنا إلى بعض خلاصاته، كما حاولنا مناقشة بعض ما يثيره من إشكاليات.

هناك طريق آخر، لمواجهة تحدي المفارقات، التي تطرحها حقوق الإنسان في الواقع العالمي الراهن، وهو طريق يتوخى نفس هدف المؤلف، تدعيم مطلب تنمية وتطوير الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي، لكنه يقاربها من زاوية أخرى.

لهذا الاختيار مسلمات ينطلق منها، وهو يتضمن إجراءات نظرية تكفل مبدأ تأسيس عالمية فلسفة حقوق الإنسان، ضمن دائرة الفلسفات السياسية والأخلاقية المقتنعة بضرورة الفصل بين خطاب الدين وخطاب فلسفة الحقوق، كما تأسست في سياق تطور تاريخ الفلسفة، وتاريخ الفلسفة السياسية بالذات.

فعندما نعود إلى ما تراكم من أجيال، في مدونة حقوق الإنسان، نجد أنفسنا أمام مايلي:

الجيل الأول : وهو جيل الحقوق الفردية (الأمن، الحرية، المساواة...) ومرجعيته الفلسفة السياسية الليبرالية وفلسفة الأنوار،

ونماذجه هي: الاعلان الأمريكي لحقوق الإنسان 1776. ثم الاعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن 1789.

الجيل الثاني : جيل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وهو يتضمن نوعا من التوسيع لدائرة الحقوق لتشمل حق الشغل، وحق التنظيم النقابي، ومرجعيته تعود إلى معطيات الثورة الصناعية. وميلاد الفكر الاشتراكي.

الجيل الثالث : وهو جيل حقوق التضامن الدولي (الحق في التنمية، الحق في السلام، الأمن الغذائي إلخ ...) وتتغذى مرجعيته بآليات مواجهة التحديات المطروحة اليوم، في مجال العلاقات الدولية، والصراع السياسي العالمي بين الشمال والجنوب.

وراء الأجيال الثلاثة فلسفة عميقة ناظمة لتوجهاتها العامة، ومفاهيمها الرئيسية ،(الحرية، المساواة، والتضامن) هذه الفلسفة أنجزت في نظرنا عملية قطيعة مع نظام في الفكر يعتمد مقدمات الدين، ليس المسيحي فقط، بل كل الأديان، وعلى رأسها ديانات الكتاب، ذلك أنه بالرغم من الاختلافات التاريخية المتعددة القائمة بين هذه الديانات، فإن الجذر الميتافيزيقي المحدد لنظام القول الديني يظل واحداً، وهذا أمر تؤكده الدراسات المقارنة للأديان، وذلك بعد عرضها لأوجه التكامل والتقاطع والاختلاف القائمة بين الديانات.

فلا جدال في أن تصور الإنسان في القرآن، يعد تصوراً متقدماً عند مقارنته بأفكار وآراء تنتمي إلى مجال تاريخي أسبق منه، ولا جدال في أن بعض أحكامه العامة تملك قدرة على اختراق الزمان، مثلما تمتلك حِكَمٌ وأقوال بشرية تنتمي إلى عهود غابرة، قدرة على تخطي حدود زمن تبلورها. إلا أن حقوق الإنسان التي أعلنتها الثورة الفرنسية، في سياق

عصر التنوير، تعرب عن مستوى آخر يناسب نظاماً فكرياً جديداً، مرتبطاً بثورات علمية وفلسفية ومجتمعية وسياسية، لم يكن بالإمكان تصور حصولها قبل ذلك بقرون.

إذا اتفقنا على نمطية هذا الاستدلال، الذي يسلم بأهمية الدين باعتباره ثورة في سياق تطور حياة الإنسان، تلتها ثورات أخرى، اختلفت عنه، وتميزت بتوليدها لنمط في الفكر وفي الحياة، متميز عن النمط الذي ساهمت الرؤى الدينية في صياغته. إذا قبلنا هذا المنطق في التحليل، نستنتج أن ديانات التوحيد تضمنت فعلاً بذوراً أساسية في مجال حقوق الإنسان، كما أن نصوصاً بشرية كبرى، في الأخلاق والسياسية ساهمت في رسم صيغ متعددة لهذه الحقوق. إلا أن هذه المعطيات لا يمكن أن تشكل أكثر من خلفية نظرية عامة. في تبلور مشروع الحقوق الإنسانية في صياغته الحديثة، وفي صياغاته المعاصرة.

إن الدين المدني، الذي يشكل الخلفية الناظمة لبناء فلسفة حقوق الإنسان، في صورتها الأنوارية، يقطع مع رموز الديانات القديمة، رغم تضمن نص هذه الحقوق لبعض التعبيرات التي تحيل وتشير، إلى فضاء الإيمان والاعتقاد بالله.

بناء على ما سبق، تصبح مسألة العلمانية، ويصبح مبدأ التسامح. وتتحول آليات بناء المجتمع المدني، وبناء الديمقراطية، إلى نسيج متراص من الأطروحات والمفاهيم. التي لا يمكن قبول بعضها ورفض البعض الآخر، إنها نسق فلسفي يقوم في سياق منظور يقطع مع أوليات العقائد الدينية، المسلمة بالطابع الإلهي للقوانين والحقوق البشرية.

هذا مع العلم بأننا لا ننظر إلى المفاهيم المذكورة، وعلى رأسها مفهوم العلمانية كمفاهيم مغلقة، أو نعتبرها أوثاناً جديدة تقوض القديمة، بل إننا

ننظر إليها كوسائل لبناء النظر، وسائل قابلة لإعادة التشكل، المرتبط بالفعالية النظرية والتاريخية للإنسان، انطلاقا من صيرورة تطوره، وانطلاقا من قدرته على الفهم والتعقل، وسعيه لبناء وإعادة بناء أفكاره، في ضوء تحولات التاريخ، ومتطلبات بناء النظر.

إن تعميق الوعي بالخلفيات الفلسفية والأخلاقية التاريخية لحقوق الإنسان يعني قبول العالمية المقرونة بآليات الهيمنة التي يمارسها الغرب اليوم بحكم موازين القوى السائدة في العالم، في نهاية القرن العشرين، قدر ما تعني تدعيم المكاسب الفلسفية الانسانية، بتوسيع أبعادها في ضوء الخصوصيات التاريخية والخصوصيات الحضارية. وضمن هذا السياق، يمكن أن تشكل مساهمتنا في مناقشة الاشكالات النظرية والسياسية التي تطرحها مسألة حقوق الإنسان في واقعنا الراهن، فرصة للمشاركة في جهود الإنسانية، الرامية إلى مغالبة صور الصراع المستجدة في العالم.

إن ظواهر اقتصادية وسياسية وعلمية من قبيل: تدويل الاقتصاد بواسطة المؤسسات متعددة الجنسية، ومواثيق التجارة العالمية، تفاقم ظاهرة البطالة في دول الجنوب والشمال على حد سواء، ثم الثورة الإعلامية وما يمكن أن يترتب عنها من نتائج في الفكر. وفي العلاقات البشرية، وظواهر الاجرام الدولي، ثم التدويل الذي لحق بعض الأمراض. وتطور تقنيات علم الحياة، والبحوث الجارية للسيطرة على تركيب الجينات البشرية، كلها قضايا ستكون لها نتائج وآثار على مستوى منظومة حقوق الإنسان.

ونحن نفترض أن تكون مساهمتنا في بلورة جدل إيجابي حولها، بمثابة مدخل جديد، يسعفنا بركوب درب العالمية، بالمعنى الذي تشكل

فيه العالمية أفقاً في طور التحقيق. لا مسألة مغلقة وبصورة قطعية وقسرية. ولا تعني مباشرة الجدل في القضايا السابقة، إغفال متطلبات الحاضر، متطلبات العمل من أجل تعميم الوعي بحقوق الإنسان، حقه في الحياة، وفي الحرية، وفي الديمقراطية، ثم حقه في الدفاع عن الإنسان ومكاسب الإنسانية، فكل هذه المعارك نحن مطالبون بخوضها، لنتمكن استقبالاً من ربح أمرين اثنين: **تعميم الوعي بحقوق الإنسان، ثم تأصيل هذه الحقوق بالإبتكار الذي يساهم في إغناء مكاسب الإنسانية،** عندما يحين أوان تحولها من فضاء للصراع، إلى فضاء للتضامن الفعلي والفعال خدمة لانسانية أكثر تكافؤاً، أي أكثر إنسانية.

- V -

نقد العقل أم عقل التوافق ؟
حول مواءمة الجابري بين التراث والحداثة

يقترح الجابري في مشروعه الفكري، تصوراً محدداً لكيفية تجاوز إشكالية المواءمة بين التراث والحداثة. يبني هذا التصور، من خلال اهتمامه المباشر بقارة التراث، وتفكيره في الأوضاع الثقافية العربية الراهنة. كما يبنيه من خلال تركيزه على المجال الثقافي بالدرجة الأولى، وذلك بحكم تخصصه ومهنته من جهة، وربما بحكم نتائج تجربته في العمل السياسي والعمل التربوي.

استغرق بناء هذا التصور، أزيد من عقدين من الزمن، ويعرف الذين واكبوا إنتاج الرجل، أهم مراحل تمفصله، وأبرز الحلقات التي استوى فيها مغامرة ومشروعاً، ثم ملامح أولية في مقالة وبحث، ثم أطروحة، وجملة من النتائج، ثم قضية تهم الآخرين، كما تهم صاحبها. وقد لا نجازف إذا ما قلنا، قضية تخص جيلاً كاملاً، وتعكس في كثير من وجوهها، جملة من الطموحات والآمال، وجملة من الحوافز، وصورة من صور الاستواء الفكري، المعبر عن صيرورة تاريخية نظرية معقدة.

لم يتخذ التصور المتضمن في أعمال الجابري، نمطاً واحداً ثابتاً. ونحن الذين واكبنا التجليات المباشرة لإنتاجه، عندما استمعنا إليها كمحاضرات في شعبة الفلسفة بكلية الآداب بالرباط، في نهاية الستينات، أو عروض في ملتقيات فكرية في منتصف السبعينات، أو

تأملناها لاحقاً وقد صدرت في مصنفات، ثم تحولت إلى مقدمات لبناء أطروحة، ثم شاهدناها وقد استوت مفاصل وحلقات، ضمن مشروع نقدي متكامل، ندرك جيداً قيمتها، كما ندرك حدودها، أبعادها، حواجزها وعوائقها، تاريخيتها، علاقتها المباشرة بطبيعة الفكر المغربي خصوصاً، والفكر الفلسفي المغربي والعربي على وجه العموم. كما نعرف نسيج العلاقة القائمة بينها وبين تاريخ الفلسفة، ونسيج العلاقة القائم بينها وبين فضاء الصراع الثقافي والأيديولوجي، محلياً وقومياً وعالمياً.

في الآثار العينية للأطروحة والتصور، نستطيع الحديث عن نمط المعالجة والمقاربة المتبعة فيها، نستطيع معاينة المرجعية الناظمة لها، كما نستطيع متابعة عملية التشكل النصي، ومراقبة نمط الاستدلال والبناء، والوقوف على مختلف الجهود المبذولة لبناء معمار في النظر.

وبحكم متابعتنا لأغلب وأهم ما كتب الرجل، فقد استطعنا الوقوف على خاصتين أساسيتين في إنتاجه، خاصية البحث، وخاصية التأويل. تستند الخاصية البحثية، في المقالة الجابرية، إلى رصيد هائل من المعطيات النصية التراثية، والمعطيات التاريخية، كما تعتمد أدوات منهجية مستمدة من حقول معرفية معاصرة، موظفة في سياق بناء البحث واستخلاص النتائج.

نقف على طبيعة هذه الخاصية في سياق التحليل والتركيب والترتيب والبناء، والملامح العامة لهذه الطبيعة في البحث، واضحة تماماً في ثلاثية نقد العقل العربي، التكوين، البنية والمجال السياسي، حيث يستثمر الباحث كثيراً من المعطيات، اعتماداً على جهاز منهجي منفتح على مفاهيم وآليات استدلالية متنوعة، بهدف بناء أطروحته، وصياغة أبعادها المختلفة.

أما الخاصية الثانية خاصية التأويل، المحددة لنمط الكتابة الجابرية، فتتمثل في المقدمات والخلاصات، وأشكال التوقف الاستنتاجي، التي يمارسها الباحث في كل ما يكتب.

ففي مقدمات نصوصه وخواتمها، يعين الباحث الآفاق التي يتجه صوبها، والأهداف التي يروم بلوغها، والمقاصد والغايات التي يتوخاها بالصورة التي تمنح مساهمته النظرية التماسك المطلوب في مجال البحث النظري.

تكشف هذه الخاصية عن تصور الجابري لوظيفة الفكر داخل المجتمع، وظيفة الفلسفة بالذات، وظيفة قراءة التراث في سياق المتغيرات القومية الجارية، وهي توضح جوانب من طبيعة الخاصية الأولى، وتكشف عن الاختيارات التي يتجه الباحث لبلورتها، والدفاع عنها.

وراء الخاصيتين المذكورتين، جملة من المقدمات، بعضها معلن وصريح، وبصورة قوية، وبعضها مضمر وضمني، ويمكن التعرف عليه من خلال أمارات وعلامات كاشفة، أي من خلال أعراض المكتوب، المتمثلة أولاً وقبل كل شيء في بياضاته، في المسكوت عنه، في اللامفكر فيه، وفي المعلن بصورة غير مباشرة. نذكر من بين هذه المقدمات، أن التفكير في التراث، في أعمال الجابري، لا يندرج ضمن خطة في البحث التاريخي الموضوعي الوصفي والمحايد، فهذه المقاربة بناء على عدة الباحث الفلسفية والتاريخية، لا تعتبر أمراً ممكناً، حتى عندما نعتقد بذلك، ونمارس التأريخ بعدة منهجية تقليدية، فلا يمكن استعادة الماضي في الحاضر بمحتوى الماضي، والنص التراثي لا يهب نفسه للجميع بنفس المعنى، والدلالة اللغوية حمالة أوجه، في زمن النطق بها وكتابتها، ثم في الأزمنة التي تليها وتترك ظلالها عليها وبجوارها.

ويضاف إلى ذلك، المعاني المتعددة التي راكمتها الصيرورة التراثية على النصوص والأسئلة والإشكالات، في علاقتها المتعددة، بتطور المعرفة، وتطور اللغة، وتطور العلم، وتحول آليات الفهم وبصمات الزمن.

ينتج عن هذا، أن كل تعامل مع القارة التراثية في الحاضر، يستجيب في نظر الباحث لأسئلة الحاضر، بوعي أو بدون وعي، أما الاستعادة البريئة والمحايدة للماضي، فهي مسألة تختلط فيها الهواجس والأوهام والأحلام، وتؤشر على وعي ينقصه الإدراك الواعي بمقتضيات الزمان، وتداخل الأزمنة.

يعي الأستاذ الجابري جيداً هذه المسألة، وهو يضع مقاربته للتراث ضمن أسئلة وهواجس الحاضر، ضمن التحول التاريخي الجاري اليوم، وقد أعلن في المراحل الأولى لبداية اشتغاله بالمتن التراثي، منذ اختياره لابن خلدون كموضوع لأطروحته، وعند كتابته لمقدمة "نحن والتراث" (1980) التي تشكل البيان الأول للاختيارات التي أعلن عنها وهو يقارب نصوص فلاسفة الإسلام، قلت أعلن في هذه المقدمات وعيه بالمسافة الزمنية القائمة بين محتوى التراث وأسئلة الحاضر، بين محتوى التراث ومحتوى الحداثة السياسية والفكرية.

إلا أن إعلانه لهذه المقدمات، دفعه إلى التفكير في كيفيات تملك أصول الحداثة الغربية، خاصة وأنه يعرف أن التغريب القسري حاصل في مستويات أخرى من التشكيلة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وما يرتبط بها من بنيات، وذلك بحكم مقتضيات الهيمنة الامبريالية وتوابعها.

تعلن مقدمات موقفه من التراث، بعبارة صريحة، أن وعياً نقدياً جديداً بالتراث يعد أولية ملازمة لكل انفصال تاريخي عنه، ولا تكون

المعاصرة ممكنة في نظره (تملك أصول الحداثة) دون إعادة بناء مقومات الذات، بالصورة التي تحول منتوجات الحداثة وممكناتها إلى أفق طبيعي، في سياق تطور الذات، قراءة التراث هنا أشبه ما تكون بعملية حفر تبحث لمقومات الحداثة عن تاريخ آخر، سياق آخر مخالف لسياقها، لكنه يمتلك في نظر الباحث كل العناصر، التي يمكن أن تحوله إلى جذر آخر لها.

لا يحترس الباحث كثيراً من مسألة تصنيفه بناء على المواقف التي يتخذها والخلاصات التي ينتهي إليها، في دائرة المنزع التوفيقي، بل المنزع السلفي الجديد، كما بدا بصورة مكبرة في نظر من استمعوا مؤخراً إلى المحاضرات التي تحدث فيها عن العناصر العامة للجزء الرابع من مشروعه، في نقد العقل العربي، أقصد بذلك، مشروع بحثه في نظام القيم، في التراث العربي الإسلامي، (العقل الأخلاقي).

قلت لا يحترس، لأنه يريد أن يكون واضحاً، وهو يعمل أقصى ما يمكن لتجنب الرديكالية في مقاربة التراث، بل إنه يستسهل النقد الجذري، عندما يورد في نهاية الجزء الثاني من نقد العقل، جملة «ما أسهل الهروب إلى الأمام». يكفيه أنه أنجز مشروعاً في النقد، نقد العقل العربي، وذلك بإعادة صياغته لنظام النظر التراثي، بنية العقل العربي، بل بنيات العقل العربي، البيان والبرهان والعرفان.

لا جدال في قوة هذه الأطروحة، في المستوى البحثي الخالص، وتزداد قوتها جلاء عندما نستعرض الجهود الراهنة في قراءة التراث، وخاصة إذا كنا نعرف تعقد الظاهرة التراثية، وارتباطها بإشكالات لا حصر لها، في الفكر وفي السياسة وفي المجتمع.

لكن هذه القوة تزداد وتتعاظم، عندما نضع ثمارها، بجوار الخطاب التراثي، الذي يتمظهر اليوم في لغات وحساسيات جديدة، ويتخذ ملامح لا حصر لها في الواقع...

صحيح أنها تتخذ في شكلها صورة المقاربة البحثية الأكاديمية، حيث تُوَظِّف كما أشرنا معطيات، وتستعين بآليات في المقاربة واستخلاص النتائج، إلا أنها ترسم لنفسها في المدى البعيد، أفقاً في الإصلاح الفكري التاريخي، يتجه لمنع احتكار المنتوج التراثي، من طرف من يعتبرون أنفسهم، حراساً لتاريخ أرحب من أن يظل مجرد قيد، مجرد سقف متعال لا يمكن تقويضه.

المسافة في نصوص الجابري بين البحث والتأويل، مسافة إشكالية، لأنها أولاً عملية ثنائية، تركيب داخل التركيب البحثي، ولكي نتجنب التجريد الخالص، نُعَيِّن من خلال الأطروحة بعض حدود هذه المسافة. في الجزء الثاني من نقد العقل العربي، يجتهد الباحث لبناء أنظمة النظر العربي الإسلامي، وفي الجزء الثالث يجتهد لبناء محددات العقل السياسي الإسلامي، أما في الجزء الأول فيكشف ملامح عصر التدوين الأول، أي يكتشف ملامح التكون والتكوين والاستواء النظري، وبناء نظام قواعد التفكير. ان الرصيد المعتمد في البحث في هذه الأجزاء، هو متون التراث، في أبوابها وفصولها المختلفة، وفي مجالاتها المعرفية المتنوعة. الفلسفة والكلام والتصرف والمنطق واللغة... لكن مرمى البحث هو **التفكير في كيفية تجاوز قيود العقل التراثي في الحاضر**. إن مرمى البحث بالضبط، هو **التفكير في كيفية توطين الحداثة**، حيث لم يعد بإمكان المشتقات التراثية في صنميتها وتكلسها ونصيتها، أن تواجه متطلبات الأزمنة الحديثة، بكل ما بلورته من تجارب وثورات وقطائع، في مجالات المعرفة والعلم والتاريخ.

هنا ينتقل الباحث من مستوى التحليل، إلى مستوى التأويل، حيث يفكر في كيفية امتلاك مقدمات الحداثة، من داخل عملية إعادة تملك التراث، يفكر في الانفصال بالاتصال، هنا يختل البحث في المستوى المعرفي التأريخي الخالص، لكنه ينفتح على مستوى آخر، هو مستوى التأويل الرامي إلى توظيف معطيات التراث في معارك الحاضر.

مغامرة التأويل في أطروحة الجابري، مرتبة ومعدة في المجال السياسي التاريخي، في مجال المعارك الايديولوجية، لكنها تثير أسئلة متعددة، في المستوى المعرفي، وفي المستوى الايديولوجي أيضاً.

إنها تثير تحفظات، استفهامات، خلافات، لكنها في الآن نفسه، تُمَكِّنُ في مستوى الصراع الدائر، من تحقيق توازنات، استثمارات رمزية، وقد تشير إلى إمكانية إعادة بناء كثير من المسلمات المعرفية والمنهجية، وذلك عندما يتم الاقتناع بها، وتصبح مسلمة قابلة للاستعارة والنقل.

إنني اتجه هنا، لمحاصرة ما أسميه المنزع التوافقي، في أطروحة الجابري، والتوافق هنا، من أخوات التوفيق والتراضي، وهو يشير إلى مستوى الوفاق السياسي المرحلي، بين الفصائل السياسية المتصارعة، في فضاء سياسي ثقافي ايديولوجي معين.

أثمر التوافق في أعمال الجابري، استبعاد مسألة أن تظل القارة التراثية، حكراً على اختيار سياسي بعينه، ففي التراث دلائل ومغانم للجميع، ليس بالطريقة التي أنجز بها بعض الماركسيين العرب نظرتهم لمادية التراث، بل بطريقة أخرى تعتبر أن جهوداً فكرية تراثية، عبرت عن لحظات تطور قصوى، في دائرة تطور الفكر الإسلامي، وهي جهود قابلة للاستئناف اليوم، وهي تمتلك مؤهلات نظرية، تمنحها جدارة الاندراج في تاريخ آخر للحداثة، يُمَكِّننا من حداثة مَوصولة بماضينا، وبالآخر، فلا نقلد الغالب، ولا نستعير اللغات والرموز وأنظمة الفكر، يتعلق الأمر بالذات في أطروحة الجابري، بالخلدونية والرشدية وآثار الشاطبي في المجال الفقهي. وهذه النتيجة تثير كما أشرنا سابقاً، إضافة إلى الأسئلة المعرفية، أسئلة تاريخية وأخرى سياسية أيديولوجية.

وفي كل مرة كنا نقرأ فيها أعمال الجابري، أو نتابع بناءه وإعادة بنائه، لأطروحته، كنا نعثر على هذه الصيغة مقدمة بشكل أو بآخر. وفي

غمرة الصراع الذي ازداد حدة في الآونة الأخيرة، في فضاء الايديولوجيا العربية المعاصرة، حيث ازداد حجم النزعات الإسلامية، ونزعات الدعوة إلى الارتداد إلى الماضي، يقوم الباحث بمزيد من توضيح دعوته، يقرنها بملابسات الصراع الجاري، يستشهد على فشل نقيضها، في تجارب خطابات النهضة العربية، ويعزز دعوته إلى التوفيق والتوافق، باستعارة مفاهيم ولغات، بالتخلي على مفاهيم ومصطلحات، باستبدال مقدمات بمقدمات.

وبحكم اهتمامي بهذا الموضوع، في مستوى أعمال الجابري، ومستويات أخرى من أعمال مفكرين وباحثين عرب، بدا لي أن الخلفيه المركزية الناظمة لتصوره للتراث، أي الناظمة لبحثه وتأويله في المجال التراثي، تتمثل في نظرة معينة لطبيعة ووظيفة الفكر في التاريخ. أقصد بذلك أن الأستاذ الجابري، يريد أن يقصر وظيفة الفكر في التاريخ، في المستوى الذي يبحث فيه، ويهتم به، على مسألة محددة، وهي البحث في إمكانيات التوافق والوئام، على حساب القيم الفكرية الأخرى المتمثلة في الدفاع على المغامرة المبدعة، النفي الخلاق، والقطيعة المسلمة بمبدأ كونية فعل المثاقفة داخل الحضارات المتعددة، ومبدأ النقد ونقد النقد، ومحاصرة الثوابت والأصول والأزمنة.

لهذا السبب، وربما لأسباب أخرى، لم نشر إليها، لم يفكر الجابري أثناء نقد العقل العربي في الوحي، ولم يقرأ القرآن، وربما لهذا السبب أيضاً لم يطرح الأسئلة الأخرى، الأسئلة التي يعرفها، بحكم انخراطه في قراءة التراث ولا يطرحها، وهي الأسئلة التي تملأ بياضات نصه الفارغة. وربما أيضا لهذا السبب تُحْتَضَنُ نصوصه من طرف جبهات فكرية متناقضة، فقد يعود سبب كل ذلك لكونه أحسن إنتاج فكر في الوفاق التاريخي. وقد يكون هذا الذي أنجزه الجابري مدعاة للاعتزاز والحبور،

وذلك من خلال قراءة سياسية مباشرة لما يجري، وما هو قائم، قراءة تريد لنفسها موقعاً بين المواقع، موقعاً في قلب المواقع. وقد يتضمن جهده كفاءة عالية، في قياس متطلبات الزمن، ومقتضيات التاريخ، إلا أننا نعتقد أن مكر التاريخ، قادر على توليد المتناقضات، بمثل ما هو قادر أيضاً على تهيء شروط التصالح، حتى عندما تغيب مقوماتها، أو يتم السكوت عنها، من الأطراف الفاعلة، لحسابات أخرى، قد لا تخطر على من يتصور للفكر وظيفة أخرى، غير الوظيفة التي ترسمها له أعمال الأستاذ الجابري.

الفكر الفلسفي في المغرب

- I -

نحو إعادة بناء إشكاليتي
الحداثة والموقف من التراث*

في مجال الفكر يصعب رصد المتغيرات، وحصر التحولات بسهولة، وفي المخاضات التي ما فتئت تتفاعل في ساحة الثقافية المغربية، لا يمكن رسم ملامح المشاريع الثقافية بيسر وسهولة، وذلك لاتساع حقل المجال الثقافي وتشعب أبعاده.

ينصب مضمون ملاحظات هذه المقالة على قطاع فكري محدد، قطاع الإنتاج النظري ذي الطبيعة الفلسفية، ويهتم بالدرجة الأولى بالأسئلة المركزية والأطروحات الكبرى المبنية في هذا القطاع.

لكن لماذا الإهتمام بالأسئلة والأطروحات بدل الإهتمام بالتحولات والتغيرات، التي يحتمل أن تكون قد لحقت الإنتاج الفلسفي في المغرب، في العقد الأخير من هذا القرن، وذلك بحكم الصلات المتينة القائمة بين النظر الفلسفي والتاريخ وخاصة في الأزمنة الحديثة والمعاصرة؟

إننا نعتقد أنه يتعذر في مجال الفكر، والفكر الفلسفي بالذات، قياس درجات الإبداع والاجتهاد بمعيار الزمن القصير والمتوسط، زمن العقد والعقدين، وذلك رغم المتغيرات العديدة التي يفترض أن تكون قد

---

* قدمت هذه الورقة في اللقاء الذي نظمه اتحاد كتاب المغرب في موضوع، تحولات الفكر والثقافة في المغرب وذلك ضمن الأنشطة الثقافية لمعرض الكتاب بالدار البيضاء نوفمبر 1995 .

ساهمت في توجيه الأحداث خلال الفترات المذكورة، إن هذا الزمن يوظف في التأريخ للأحداث في مستوى الصيرورة المجتمعية بمختلف تشكيلاتها الاقتصادية والسياسية، لكنه لا يفيد كثيرا في مجال التفكير في صيرورة وتطور أنظمة الفكر.

إن البنيات النظرية العميقة، التي تتحكم في الإنتاج الفكري، تخضع للتحول في أفق المسافات الزمنية البعيدة، أي في أفق الزمن المناسب في عقود، إن لم يكن في قرون، وإدراك الفروق والاختلافات التي تلحق المفاهيم عبر تاريخ الفكر أو ابتكار مفاهيم جديدة يقتضي توفر مدى زمني، كما يقتضي حصول طفرات معرفية أو تاريخية حاسمة وقاطعة ومن المعلوم أن المعطيات المشار إليها لاتحصل بتواتر كبير خلال حقب التاريخ.

يمكن أن نذكر هنا على سبيل المثال، هيمنة الأرسطية في تاريخ الفلسفة، حيث سادت أزيد من عشرة قرون. ونذكر أيضا أن بناء الفلسفة السياسية الليبرالية ابتدأ بجهود ماكيافيل في مطلع القرن السادس عشر، وقد ساهمت فلسفات متعددة، تنتمي إلى القرون اللاحقة، في صياغة أسس ومقدمات ومفاهيم هذه الفلسفة، نذكر من بينها فلسفات هوبز ولوك وسبينوزا وجان جاك روسو... وما فتئت فلسفات أخرى جديدة تعيد النظر في هذه الأسس والمفاهيم ومنذ القرن التاسع عشر وإلى حدود يومنا هذا. ومعنى هذا أن عامل الزمن يساهم في ترك بصماته على محتوى الفكر، لكنه لا يلغي الإستقلالية النسبية التي يتمتع بها الفكر، في سياق تفاعلاته الداخلية والذاتية باعتباره رغم روابطه التاريخية يُعَدُّ نظاماً في النظر.

نحن نسلم إذن في هذه الملاحظات، بصعوبة رصد المتغيرات المتشابكة في مجال الإنتاج النظري الفلسفي، في مدى عقد أو عقدين من

الزمان، صحيح أنه يمكننا أن ننجز عملية حصر كمي للنصوص والمؤلفات التي صدرت، كما يمكننا أن نرصد تطور وتحول الأفكار، كما يبلورها المساهمون في تنمية هذا الانتاج، لكن هذه العملية لا تقدم البحث في نظرنا في الإشكاليات المركزية التي نعتقد أنها تلعب دور الموجه الأساس لنشاط العقلانية المغربية.

وما يبرز الأمر الذي نحن بصدد توضيحه، جدة الإنتاج النظري الفلسفي في الثقافة المغربية، فقد كان يندر تماما العثور على نص فلسفي في الثقافة المغربية، قبل أربعة عقود من الزمان. دون أن يعني هذا الأمر، الغياب المطلق لمفاهيم وأطروحات ودروس تاريخ الفلسفة، في تجلياتها المختلفة والمتنوعة عبر مجالات الفكر المغربي الأخرى، وخاصة مجال الفكر الإصلاحي، المرتبط بحقل السياسة والممارسة السياسية للحركة الوطنية المغربية، (نحن نشير هنا إلى بعض نصوص علال الفاسي ومحمد بلحسن الوزاني وعبد الله ابراهيم).

نقوم في هذه المحاولة، بتركيب ما نعتقد أنه يعتبر بمثابة الأسئلة الكبيرة، أو الأسئلة المركزية، في الفكر الفلسفي المغربي، وننطلق في هذه الصياغة من نمذجة مؤقتة، نعتقد برجحانها النظري، بناء على معاينتنا المتواصلة لأهم المشاريع الفكرية في الثقافة المغربية، يتعلق الأمر بالنظر إلى أن الفكر الفلسفي في المغرب المعاصر، تبلور من خلال محاولته التفكير في إشكاليتين كبيرتين:

إشكالية الحداثة، وإشكالية المواقف من التراث، ونسلم في الوقت نفسه بأن مجمل الإنتاج النظري يرتبط بالإشكاليتين المذكورتين بصور متعددة وحتى في الحالات التي يتجه فيها لنقد بعض نتائج البحث والتفكير فيهما.

وقبل توضيح طبيعة هاتين الإشكاليتين، وطبيعة النصوص التي اجتهدت في بلورة أطروحات في موضوعهما، نشير إلى أن هذا التصور، لا يدعي الإحاطة الكلية والشاملة بمختلف الفاعلين في مجال الدراسات الفلسفية، قدر ما يتوخى بلورة عناصر نظرية أولية قابلة للتطوير، وهو تصور يعتمد رؤية محددة للإنتاج الفلسفي، رؤية تسلم بالطابع المفتوح لتاريخ الفلسفة، كما تسلم بأهمية الفلسفات الجهوية في توسيع دائرة هذا التاريخ.

تندرج في موضوع إشكالية الحداثة وتجاوز التأخر التاريخي في الفكر المغربي، جهود الأستاذ عبد الله العروي المُؤَسِّسة في المستوى النظري والتنظيري، على سبيل المثال لا الحصر، وهي جهود انطلقت منذ مايزيد عن ربع قرن من الزمان، وذلك بصدور مؤلفه الأساس «العرب والفكر التاريخي»، في مطلع السبعينات، وتواصلت في كتب المفاهيم التي أصدر تباعا، مفهوم الايديولوجيا، الدولة، الحرية، التاريخ، الإسلام والحداثة، العقل، كما واصل التعبير عنها بواسطة التخييل الروائي، في أعماله الأدبية الروائية، "الغربة"، "اليتيم"، "الفريق"، وسيرته الذهنية "أوراق"...

في كل النصوص التي ذكرنا، كان إشكال الحداثة، أو بصيغة أوضح، إشكال التفكير في كيفية استيعاب دروس الحداثة، يهيمن على إنتاج المؤلف، ويوجه أسئلته في مختلف القضايا التي اعتنى ببحثها.

ورغم عمق الجهود النظرية التي بذل العروي، والتي ترتب عنها دفاعه المستميت عن التاريخانية والعقلانية، في إطار من الوعي الذي لا يرى أي حرج في استلهام تاريخ الغرب والتعلم منه، فإن المنعطف الذي آلت إليه معطيات تطور الفكر وتطور السياسة أمامه، وفي سياق ما يعرف بالمتغيرات القومية والعالمية في المستوى الثقافي العام، يطرح على مشروعه أسئلة جديدة، أسئلة لا نعتقد أنها تخصه وحده، إنها أسئلتنا

جميعا، وذلك بحكم ارتباطها بمآلنا ومصيرنا في التاريخ وفي المجتمع وفي الثقافة.

فلم تعد إشكالية استيعاب دروس الحداثة الغربية، مطروحة بنفس الصيغة التي بلورتها جهود وأطروحات العروي، رغم القيمة الكبيرة لأطروحاته ومفاهيمه، فالأسئلة الجديدة التي تطرح اليوم في مجال الفكر المغربي والعربي، تدعونا إلى إعادة قراءة العروي، وإعادة التفكير فيما لم يفكر فيه، في ضوء مستجدات الحاضر. ومعنى هذا أن إشكالية الحداثة التي ساهم في صياغتها بكثير من الدقة والوضوح وبعد النظر، تتطلب اليوم جهودا فكرية أخرى لتطويرها بإعادة بنائها، في ضوء المعطيات الجديدة، التي تولدت في الواقع وفي الفكر، على إثر الهزات التي ما فتئت تلحق الحاضر المغربي، والحاضر العربي، ضمن متغيرات أشمل أصابت المجتمع الدولي، وتركت آثارها على أنساق الفكر، ومدارس الفلسفه و السياسة، وواقع الأنظمة والاختيارات السياسية.

أما الإشكالية الثانية إشكالية الموقف من التراث، فقد بلور الأستاذ محمد عابد الجابري في إطارها نصوصاً تندرج ضمن مشروع كبير، هو مشروع نقد العقل العربي، الذي استوى في ثلاثة أجزاء هامة، تكوين العقل العربي، بنية العقل العربي، ثم العقل السياسي العربي.

تمثلت روح هذا المشروع، في قراءة لم تمارس الحفر المعرفي الخالص في مُتُون الفكر الإسلامي، قدرما حاولت إنجاز قراءة توخت رسم علاقة إيجابية مع التراث، ومن منظور نقدي. وقد بدا واضحا في هذه القراءة ان هواجس الحاضر السياسية، تشكل عناصر مركزية في هذه القراءة.

وقد كشفنا في محاولات متعددة، أوجه ازدواجية هذه القراءة(*)، بل أبرزنا أيضا الأدوار الكابحة التي لعبتها الهواجس السياسية، في تقليص

* راجع كتابنا: «نقد العقل أم عقل التوافق ؟ قراءة ف أعمال محمد عابد الجابري». منشورات شراع. المغرب 1999 .

قيمة كثير من المواقف التي اتخذتها، في مستوى النظر، من قبيل الموقف من العلمانية، والموقف من مبدأي القطيعة والاستمرارية، في مسألة البحث في كيفيات مواجهة التراث (راجع البحث الأخير في هذا الكتاب وهو بعنوان: «الفلسفة والهاجس السياسي»).

ورغم النجاح الذي حققته قراءة الجابري للتراث، وذلك بإنجازها لتركيب نظري، يتضمن كثيرا من عناصر التوافق والمواءمة مع عناصر الصراع القائمة في الواقع العربي، لمصلحة العقلانية ذات المرجعية الذاتية، وفي أفق الدفاع عن نوع من التدرج التوفيقي، المناهض للمغالاة في مختلف أبعادها وأشكالها، فإنها تطرح اليوم أسئلة جديدة، تتعلق بحدودها ومحدوديتها في ضوء التفكير في سؤال وظيفة الفكر في التاريخ.

فليس من السهل بناء نظام تصوري دقيق ومحدد لموقفها من التراث، وليس من السهل قبول الأسلوب الذي تتخذه لرفع التوتر القائم، في موضوع الدفاع عن الإستمررية، الحافظة لذات لم تعد كما كانت، بحكم مقتضيات التاريخ والصيرورة التاريخية وما نتج عنهما من نتائج، ساهمت بصورة أو بأخرى في تطوير وإغناء الهوية.

بناء على ما سبق، لا نستطيع القول إننا تجاوزنا إشكالية الحداثة في الفكر المغربي، أو أننا وجدنا الوصفة المناسبة للتعامل مع ماضينا، الماضي الذي مازال يشكل في واقعنا مرجعا أساسيا، موصولاً بمرجعيات أخرى، لم يعد من حقنا الإدعاء بأنها خارجٌ مطلق، يعلو على ذواتنا، فالتفاعلات التي حصلت خلال أزيد من قرن من الزمان بيننا وبين الآخر (الغرب)، تدفعنا إلى إدراك التركيب الحاصل في ذواتنا، والحاصل في الآن نفسه، في علاقتنا بهذا الآخر، وفي علاقته بنا.

إذا كان الأمر كذلك، كيف نعيد التفكير في إشكالية استيعاب الحداثة ضمن دائرة الصراع القائم في وطننا وفي العالم ؟ ثم كيف نحل

إشكالية الموقف من التراث، في ظل تنامي الأطروحات الداعية إلى نوع من النصية الجديدة الرافضة للغرب؟ كيف يمكن إذن إعادة بناء هذه الإشكاليات، في ضوء مستجدات حاضرنا الفكرية والتاريخية العامة؟

قد يكون في الإجابة على مثل هذه الأسئلة، ما يسعف بإدراك مستويات من التغير والتحول، نعتقد أنها مرتقبة في مجال الفكر الفلسفي بالمغرب، وقد تساعدنا الإجابة عليها على إدراك أفضل لطبيعة الصراع القائم في المستوى الفكري، حيث نتأكد بالفعل بأن التغير في التاريخ لا تحكمه حتميات مطلقة ومغلقة قدر ما تؤطره معطيات يصعب حصرها، ومعنى هذا في نهاية المطاف أن معارك الحداثة في التاريخ المغربي والعربي ماتزال متواصلة، وأن حسمها لايمكن رهنه بمواقيت ولا أزمنة محددة، كما لايمكن ربطه باختيارات ومواقف نظرية وأيديولوجية مغلقة ونهائية، إن المعارك الكبرى في التاريخ لا تنتهي في منازلة أو منازلات متعددة، إن المدى الذي يستنفذها ويولد البدائل الجديدة بواسطتها ومن خلالها هو المدى الزمني الطويل ...

- II -

الفلسفة والهاجس السياسي(*) في عوائق الكتابة الفلسفية المغاربية(**)

«لابد أن القارىء يلاحظ أن قضية المو ت تهيمن على أعمالي. الموت ليس بالمعنى العادي بل المو ت التاريخي. ليس موت الأشخاص، بل موت المجتمع. أليس من الضروري، كما يقول المتصوفة، أن تموت قبل أن تموت؟ لابد أن تموت لنعيش أما حياة الاستمرار والذبول فهي موت. ولكم في الموت حياة».

عبد الله العروي

1 . لا تندرج الكتابة الفلسفية المغاربية في سياق تاريخ الفلسفة بمعناه الكوني والشمولي؛ إنها تنمو على هامش تاريخ الفلسفة، وتساهم في صياغة مجراها الفكري في اتصال وانفصال عن هذا التاريخ.

---

* قدم هذا البحث في الندوة التي عقدها المجلس القومي للثقافة العربية في موضوع : الثقافة والمجتمع في المغرب العربي خلال شهر سبتمبر من سنة 1990 بمدينة الرباط.

** سنهتم في هذه المحاولة بالكتابة الفلسطينية في أقطار المغرب العربي. خارج إطار الإشكال مشرق - مغرب. الذي برز في ساحة الفكر العربي في السنوات الأخيرة. إن إطار الموجه لهذا البحث، يتعلق بمحاولة التفكير في عوائق الكتابة الفلسفية العربية. من خلال عيّنة تنتمي إلى مجال الفكر الفلسفي المغاربي.

ومن الأمور التي تلفت النظر في هذا المضمار أن الكتابة الفلسفية المغربية، وقد نشأت متأخرة بالمقارنةمع تبلور بعض التيارات الفلسفية في المشرق العربي، لم تنتج مدارس وتيارات تابعة للمدارس الفكرية الغربية، من قبيل الوضعية، والوجودية، والماركسية، والفلسفة التحليلية، إلخ ... فلا وجود للمدارس والمذاهب الفلسفية الغربية في الإنتاج الفلسفي المغاربي بالمعنى الذي يبلور مدرسة أو تياراً يهتم بإعادة إنتاج فكر هذه المدرسة، بالعرض والشرح والتبسيط[1].

لايحضر إذن تاريخ الفلسفة في الفكر الفلسفي المغاربي كمدارس وتيارات، قدر ما يحضر كمفاهيم وأطروحات وأنماط تحليل وتعليل وفهم موجّهة باهتمامات تاريخية سياسية ثقافية محلية، وهو أمر يضفي كثيراً من الجهد والمعاناة على هذه الكتابة. ومنذ كتاب العرب والفكر التاريخي للأستاذ عبد الله العروي، وقد صدر سنة 1973، إلى كتاب أوروبا والإسلام (1978) للأستاذ هشام جعيط، إلى مشروعي نقد العقل العربي ونقد العقل الإسلامي للأستاذين الجابري وأركون، وقد صدرا معاً سنة 1984، نجد أنفسنا أمام عينة من الكتابات تدرج في خانة الكتابة الفلسفية، المتميزة بانخراطها في الجدل السياسي والتاريخي المرتبط بالظرفية العربية الراهنة، والمتميزة في الوقت نفسه بتمثلها لكثير من المفاهيم الفلسفية الحديثة والمعاصرة.

وعندما نُقِرُّ بالطابع الفلسفي لهذه النصوص التي ذكرنا، فإننا لا ننطلق من وجود حدود جاهزة ونهائية للقول الفلسفي؛ فنحن نعتقد أن كثيراً من النصوص الصادرة في بلدان المغرب العربي، والمتعلقة بموضوعات تنتمي إلى حقل العلوم الإنسانية والعلوم السياسية والنقد الأدبي[2]، تتضمن كثيرا من المفاهيم الفلسفية، وهو ما يعني اتساع مجال الكتابة الفلسفية. فلا أحد يستطيع اليوم بعد كل المراحل التي قطعها

تاريخ الفلسفة، أن يقول بوجود نموذج واحد للقول الفلسفي، وكل جزء في هذا الباب يُخِلُّ بمبدأ لا محدودية الإبداع الفلسفي داخل لا محدودية الزمان.

وعندما نتساهل منهجياً ومدرسياً، ونعلن مواصفات محددة للإنتاج الفلسفي، فإن هذا الإعلان يظل مؤقتاً، كما يظل مرهوناً بصيرورة تاريخ الفلسفة، وهو تاريخ مفتوح على ذاته، وعلى دائرة زمانية أوسع منه، هي دائرة التاريخ العام[3].

يتمتع الجدل الفلسفي المتبلور في النصوص المذكورة (كتابات أركون وجعيط والعروي والجابري) بكثير من الحيوية. أما فضيلته الكبرى فتتمثل في سعيه للتفكير في زمانه داخل الزمان العام، ومحاولته الاستعانة بجملة من المفاهيم الأساسية في تاريخ الفلسفة، من أجل المساهمة في توسيع الدائرة الدلالية لهذه المفاهيم، وإغناء دائرة النظر الفلسفي في الفكر العربي المغاربي.

إن الخطاب الفلسفي المذكور لا يُعَدُّ صدى للفلسفة الجامعية. وبعض الذين ساهموا في تأسيسه وتطويره لا ينتمون إلى أقسام فلسفية بالجامعات المغاربية[4]، لكنهم جميعاً يتوفرون على عدة فلسفية رفيعة، تبرز في المرجعية التي تُؤطر نصوصهم، كما تبرز في قدرتهم على صياغة الإشكاليات النظرية التي تنتمي إلى دائرة التقاليد الفلسفية كما رسمها ومازال يرسمها تاريخ الفلسفة.

إن الوقوف على أعمال هؤلاء الأعلام لا يعني أبداً أنهم وحدهم يمثلون الفلسفة في المغرب العربي، فبجوارهم وفي مختلف الأقطار المغاربية، نشأت ومازالت تنشأ نصوص فلسفية مغاربية سيكون لهاشأن هام في تاريخ الفكر الفلسفي العربي[5]. ونحن هنا نقف عند أعمال

هؤلاء بالذات، لكونها تعبّر عن إشكالات متقاربة، وتخوض في موضوعات تكاد تكون واحدة، وقد تكون معبّرة في الوقت نفسه عن وعي جيل من المشتغلين بالفكر الفلسفي في بلدان المغرب العربي.

أما الموضوعات التي تشكل مجال التأمل الفلسفي في المغرب العربي فإنها لا تدخل في إطار الموضوعات الفلسفية التقليدية؛ إنها موضوعات وقضايا ترتبط بملابسات التاريخ الحي، تاريخ الصراع المجتمعي، والصراع السياسي والأيديولوجي في أقطار المغرب العربي، ضمن دائرة أوسع هي دائرة الوطن العربي الكبير[6]. والملابسات التي نعني هنا هي ملابسات حضارية سياسية ثقافية حصلت بفعل متغيرات التاريخ الأوروبي في علاقته بالعالم الإسلامي، في نهاية القرن التاسع عشر، ومازالت تُوَلِّد نتائج ومضاعفات تتسم بالهيمنة والتبعية في مجال الفكر، وفي مجالات الوجود المجتمعي الأخرى، كما تتسم بمحاولات في تجاوز هذه الهيمة، وتَمَلُّكِ ما يُسعف بوجود فكري مُبدعٍ وفاعلٍ في بنية التاريخ.

إن ما يستقطب الإهتمام في النصوص التي ذكرنا، هو موضوع الهوية والتاريخ، الهوية والتراث، الهوية والحداثة.

ونحن لانشك في أن هذه الموضوعات تشكل تطويراً لإشكالات فكر عصر النهضة العربية، وتشكل في الوقت نفسه تجاوزاً لبيانات الحركات الوطنية التي كانت مطبوعة بالطابع النضالي المباشر في مختلف أقطار المغرب العربي.

إن الأحاديث الفلسفية عن الهوية تُعبِّر عن درجة من مستوى تطورالوعي العربي أمام وقائع تاريخية تتسم بالهيمنة الأجنبية وتوابعها. كما أن النصوص المتعلقة بالحداثة تتميز بتفكيرها في كيفية تجاوز التأخر التاريخي السائد.

ومعنى هذا أن الدائرة التي تتناسل فيها الكتابة الفلسفية المغاربية اليوم هي دائرة التاريخ والسياسة، وهي دائرة تنسج نصوصها في أفق بناء جدلية فكرية موصولة بمقتضيات الحاضر العربي، وموصولة بمتغيرات اللحظة التاريخية الراهنة في كونيتها.

وتتميز هذه الجدلية بمحاولتها تطوير وتجاوز الخطاب النهضوي[7] وذلك باستيعاب دروس تاريخ الفلسفة، ودروس التاريخ. وسنحاول من خلال تحليلنا لبعض مفاهيمها، الوقوف على حدود مساهمتها في تطوير إشكالات الفكر العربي.

2 . داخل التفكير في الهوية تبلورت مواقف من التراث، كما تبلور مشروع نقد العقل، ونقد التراث.

ولابد من التوضيح هنا بأن مفهوم النقد في مصنفات أركون والجابري، يُحيل إلى مفهوم نعتقد أنه من ثوابت الممارسة الفلسفية، وهو مفهوم ما فتىء يتأسس في أكثر من سياق من سياقات تاريخ الفلسفة، هنا وهناك إنه يُحيل بالذات إلى فلسفة النهضة، وفلسفة الأنوار، كما يُحيل إلى الماركسية، وفلسفات الاختلاف المعاصرة.

ولا تعني الإحالة إلى الفلسفات التي ذكرنا، وجود تماثل كُلّي بين المفهوم داخل بعض الفلسفات، والمفهوم في سياق «**نقد العقل العربي**»، و«**نقد العقل الإسلامي**»... ففي نصوص الجابري وأركون يمكن أن نتبين الدلالة الفكرية المركبة لمفهوم النقد، الدلالة التي تحيل من جهة إلى أكثر من مرجعية من المرجعيات المؤطرة للمفهوم، كما تحيل من جهة ثانية، إلى المعطيات النظرية الجديدة المتولدة عن هذا الاستعمال.

لقد وظف المفهوم في مجال الكتابة العربية المغاربية، في بناء أطروحات حول الموقف من التراث، أي داخل التفكير في الإشكال

التاريخي الحضاري العربي، المتعلق بالحداثة وسُبُلِ بلوغها في الوطن العربي.

ومن المؤكد أن جهداً فكرياً هاماً قد بُذل في المصنفات التي أنجزها كل من الجابري وأركون في هذا الباب، وإن كان الأخير قد تميز باتساع غائية بحثه عند مقارنتها بغائية النقد في أعمال الجابري.

ولا خلاف في وجود كثير من التكامل بين أعمال هذين المفكرين، وهو أمر أثبتناه في محاولة سابقة(*)، عندما عقدنا مقارنة بين "تكوين العقل العربي" و"نقد العقل الإسلامي"(8). لكننا نعتقد في الوقت نفسه، وخاصة بعد صدور الجزأين الثاني والثالث من أطروحة «نقد العقل العربي» بوجود اختلافات بارزة بين هذين المفكرين.

نحن نعتبر أن السبب الرئيسي الذي يوجه الاختلاف بينهما، يتجلى في الأهمية التي يمنحها كل منهما للهاجس السياسي، أثناء البحث والتحليل واستخلاص النتائج...

ونستطيع أن نقول اعتماداً على معاينة متواصلة لنصوص الجابري، إنه يعطي أهمية كبرى للهاجس السياسي في أبحاثه؛ فهو يسعى في مختلف محاولاته لإغلاق خطابه، كما يحاول الانخراط في كل القضايا التي تثار بصورة متلاحقة في المجال السياسي والثقافي في المغرب وفي الوطن العربي.

أما محمد أركون فإنه يُقَلِّل من أهمية الاعتبار السياسي الظرفي، ويُحَكِّم آليات التحليل الموضوعي، ليذهب بعيداً في مجال التمرس بالتأمل، دون رهان على ملابسات الظرفية التاريخية في آنيتها القصيرة المتغيرة والمتلاحقة.

تبدو هذه المسألة (مسألة الاختلاف) واضحة في أكثر من جانب، في كتابات كل منهما، وسنجتزىء من أعمالهما معطيات وعناصر، للتمثيل على ما نحن بصدد إثباته والبرهنة عليه.

في المستوى المنهجي نلاحظ في كتابات أركون حرصاً على التجديد المنهجي في المقاربة والمعالجة، وعلى كتابة مقالات ذات طابع منهجي صرف، أكثر مما نلاحظ وقوفه على نتائج وخلاصات نهائية. نحن نستثني هنا أطروحته حول مسكويه، ونعتقد أن مجموع ما كتبه في مجال السياسة في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط يتضمن كثيرا من النتائج الأولية والمفتوحة.

قد يقول بعض الباحثين إن مقالات محمد أركون تتضمن في الأغلب الأعم مشاريع في البحث والعمل، وإنها خطاطات أولية أكثر منها أبحاثاً منتهية، إلا أننا نرى وفي هذه النقطة بالذات عكس ذلك تماماً، فمشاريع أبحاثه تؤشر على أفق في البحث غير مطروق، وهي تساهم في إنجاز عمليات مسح وعمليات مقاربة لجبهات غامضة في قارة الفكر الإسلامي. ثم إن جهوده المنهجية تساهم في تأسيس مقالة قوية في المنهج -وهو أمر يفيد في باب التأصيل المنهجي، والمراجعة الإبستمولوجية- وهذه كلها آفاق تفتحها دراساته المتمرسة بأساليب البحث العلمي. وقد تبينا فائدة هذه المسألة في المصنفات التي جمعها أخيراً[9] وأبرزت جهوده العميقة في باب قراءة التراث الإسلامي، ومحاولة تفكيك أصوله بالنقد والتحليل.

أما محمد عابد الجابري، فإنه رغم تفتحه على كثير من الأدوات والمفاهيم المنهجية الغربية، يكتفي بما يسعفه ببلورة الرؤية، وإنجاز الخلاصات التي توجهها محاورته المتواصلة للقضايا السياسية والتاريخية، وهو يعي هذا الفرق بينه وبين أركون، فيقول: «بإمكان القارىء أن

يلمس الفرق بين اختياري الاستراتيجي، واختيار الزميل أركون، إذ هو مثلاً عمد إلى استخراج المفهوم الاستراتيجي في تحليلاتي (...) فنحن جميعاً نشتغل في موضوع واحد، هو الثقافة العربية الإسلامية، ولكن لا من زاوية واحدة، بل لكل منا الزاوية التي ينظر منها»[10].

نأخذ مثالاً يوضح التقابل بصورة جلية بين الباحثين، ويوضح حدود النقد في أعمالهما، وهو الموقف الذي ضمنه الجابري خلاصة الجزء الثاني من مشروع «**نقد العقل العربي**». يتعلق الأمر بالمنزع التوفيقي المُعْلَن في الجزء الثاني حيث يقول الجابري: «لا سبيل إلى التجديد والتحديث، ونحن هنا نتحدث عن العقل العربي، إلا من داخل التراث نفسه، وبوسائله الخاصة، وإمكانياته الذاتية»[11]، فهذا الموقف نموذج واضح لتغليب آلية السياسي على الفلسفي في الإنتاج المغاربي.

أما محمد أركون فإنه يبرز استحالة الاستفادة من الرشدية كنموذج تراثي، وذلك لأن ابن رشد يُعدّ نموذجاً لمعقولية وسطوية، مشروطة بنظام الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، وهو ينص بالحرف على أنه « لم يعد ممكنا (استخدامه) اليوم، من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا؛ فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا، هذا على الرغم من أنه كان يمثل العقلانية والحداثة في زمنه، وبالنسبة لعصره»[12].

إن كتابة محمد أركون لا تخفي انخراطها الكلي في معترك اللحظة العربية الراهنة، إلا أنها تُقلّل من أهمية التحزب الظرفي، لمصلحة تحزب نظري استراتيجي يُقيم تمييزاً قاطعاً بين بنية النظر الإسلامي في العصر الوسيط وأسئلة الحداثة الجديدة، التي تفترض انقطاعاً بين نظام الفكر اللاهوتي، ونظام الفكر المعاصر. ثم إنه في أغلبية أبحاثه يقف على عتبة السؤال المتواصل، من أجل محاصرة متواصلة للتراث، وفي سبيل تقليص هيمنة نظامه الفكري المستمر في دائرة الثقافة العربية المعاصرة، وفي هذا

السياق يقول: «سوف أكتفي بالتنصيص على بعض المبادىء الحادة والقاطعة بهدف إثارة الاعتراضات والتحفظات، وبالتالي التفكير والمناقشة النقدية، أكثر مما تهدف إلى تقديم نتائج وإجابات جاهزة»[13].

ومن حق الجابري أن يؤكد هذا الأمر، ويقول أنا لست بصدد بناء نسق فلسفي تأملي، مثالي وطوباوي، ولست بصدد بناء رؤية راديكالية متماسكة ومتناسقة، حتى وإن كانت غريبة عن الواقع، وهو يقول حرفياً في جملة موحية في سياق قوله السابق «ما أسهل الهروب إلى الأمام»[14]. ونحن نعرف أن أفكاره تجد كثيرا من التجاوب مع بعض المواقف السياسية السائدة في الوطن العربي، حيث تتم عملية استثمار رمزي لبعض آرائه انطلاقاً من كونها ترسم في علاقتها بالواقع الاجتماعي العربي ومتغيراته توازنات وتوافقات نظرية وتاريخية. إلا أننا نرى أن العلاقة بين الفلسفي والسياسي لايمكن أن يطغى فيها الهاجس السياسي على مُمْكِنَات التأمل الفلسفي. فاليوتوبيات والأفكار الراديكالية منتوجات تنتمي إلى دائرة الفلسفات الخلاقة، الفلسفات التي لا تخضع للإكراهات السياسية الظرفية، قدر ما تحاول بلورة آفاق مفتوحة للنظر، وهو أمر يُساهم في صياغة المُمْكِنات التاريخية والنظرية لمعضلات السياسة والتاريخ والفكر. أما تغليب السياسي في غليانه الواقعي في مجال التفكير الفلسفي، وبِنَاءُ النَّظَرِ انطلاقاً منه، فإنه أمر يُوَلِّد الفلسفات التبريرية، وفلسفات الوفاق السكوني، كما يُوَلِّد العقائد، وللعقائد مهما اختلفت سقفها القطعي واليقيني المناهض لكل فكر يقظ متوتر ومنفتح[15].

وفي موضوع الهوية والحداثة نقف أيضا على معطيات مماثلة للموقف السابق رغم أننا نقارب أعمال مفكرين آخرين، يتعلق الأمر بعبد الله العروي وهشام جعيط: عقيدة فلسفية مقابل منزع ريبي متوتر. ففي كتابة العروي منذ العرب والفكر التاريخي إلى كتب المفاهيم التي بحث في

آخرها مفهوم العقل[16]، نعثر على حماسة الدعوة الملتزمة برؤية فكرية محددة. ولا جدال في غنى وثراء تفكير العروي، «التفكير الذي يتسم بالإتزان والرقة والمتانة»[17]، على حد تعبير هشام جعيط. إضافة إلى أنه يعتبر من المفكرين العرب الأوائل الذين بلوروا تقاليد جديدة، في التأمل الفلسفي والعقائدي، في الكتابة العربية المعاصرة. أما هشام جعيط ومنذ إصداره لمؤلفه "الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي" سنة 1974، إلى مؤلفه الثاني التركيبي "أوروبا والإسلام" 1978، فإنه يقدم جهداً فلسفياً متميزاً بنبرته المتوترة، ويُعبِّر عن درجة عالية من درجات شقاء الوعي العربي، بالمعنى الإيجابي الخلاق لمفهوم الشقاء.

ففي كثير من نصوص هشام جعيط، نعثر على توافق كلي بينه وبين العروي، بينه وبين الجابري، وبينه وبين أركون. إلا أنه رغم كل الإلتقاءات التي يمكن تبيُّنها بينه وبين زمرة المفكرين الآخرين في هذه القضية أو تلك من القضايا الفكرية التي تجمع بينهم، يظل نسيجاً متفرداً، وتظل نصوصه مشحونة بكثير من التوتر والتردد.

لنستمع إلى بعض أقواله في موضوع الهوية والحداثة: «وحين نطرح على العالم العربي المفاضلة الرهيبة بين بقاء الإسلام والولاء للماضي من جهة، والإقدام على طريق المستقبل والتجديد من جهة أخرى، فإننا نحصره في جدلية البؤس. إذ ما قيمة مجتمع حركي يكون فاقداً لروحه؟ لكن أيضاً ما قيمة استمرارية شَخْصيَّةٍ مُعينة في المصير التاريخي»[18]. ويقول في سياق آخر: «وما لم يتمكن المسلمون من ملاحظته– خلافاً لباقي شعوب العالم– هو أن أوروبا لم تتخل في الواقع عن روحانيتها، لكنها أزاحتها، وأن ماديتها الحقيقية تستمد جذورها من مغامرة في الفكر. لقد تركت أوروبا دينها وكل دين، ولكنها لم تنغمس في البطالة والجنون، بل أعادت بناء وتطوير العلم كصلاة جديدة بكثير من الزهد وإنكار الذات»[19].

إن التوتر، الريبية، السلب، هي الملامح البارزة في نصوص جعيط وهي الملامح التي تسكن ثنايا خطابه؛ إن نصوصه تترك مسافة بينها وبين متطلبات السياسي، وهي تستوعب الأفق السياسي في إطار أفق الفكر المنفتح، لا الفكر المتجه صوب بناء العقائد أو استبدال عقائد بعقائد.

أما تاريخانية العروي، فرغم إقرار صاحبها بنفوره من الفلسفة، فإنه في نظرنا ينسج خطابه في دائرة الفلسفات السياسية الحديثة والمعاصرة، الليبرالية والماركسية. ثم إن تصوره لوظيفة الفلسفة يقف عند التصورات التي بلورتها الماركسية التاريخانية ولا يتعداها، ومن هنا دفاعه المستميت عن دعوته المتمثلة في ضرورة تمثل مكتسبات الحداثة الغربية في الفكر والعمل، من أجل أن يتمكن العرب في نظره من المساهمة في إغناء الحضارة الإنسانية.

إننا نفسر الإختلاف بين العروي وجعيط في روح النصوص التي ينتجها كل منهما. إن جعيط في نظرنا يقلل من أهمية المحدد السياسي في تأملاته، فهو يمتلك القدرة وربما أكثر من الآخرين على الشطح الفلسفي السالب، حيث يلتقي بالمفكرين الذين ذكرنا ثم يبتعد عنهم... وذلك رغم استناده في النصوص التي أنتج إلى معطيات التاريخ الحي بمختلف تناقضاته وأسئلته.

أما عبد الله العروي فإن أهميته تأتي من البُعد الراديكالي الذي يروم بلوغه بدفاعه عن ضرورة التَّعلم من درس الحداثة الغربية. إنه لا يهادن، وهو يدعو في نصوصه إلى التخلص من أوزار الماضي العقائدية والفكرية، لمصلحة حضارة يعتقد بكونيتها المسقبلية بناء على حسابات ومؤشرات واقعية[20]، ولعله في هذه النقطة بالذات يبحث عن النجاعة، ويرسم أدواراً محددة لعلاقة المثقف بالتاريخ.

3 . يتضح من سياق الاستدلال السابق، أننا نتجه نحو إبراز دور العامل السياسي في تقليص نفوذ الفكر الفلسفي داخل مجال الفكر العربي، ذلك أن اعتماد الموجهات السياسية في النظر الفلسفي، يساهم في تضييق مجال التأمل، ويدفع إلى البحث عن الصيغ النظرية التوفيقية والتبريرية، والصيغ النظرية الجاهزة لإيجاد حلول آنية للأسئلة التي تطفو فوق سطح الواقع.

إن هذه الطريقة في النظر تتخلى عن مهمة الفلسفة، وهي المهمة التي لا نتصور أبداً إمكانية اكتفائها بالنظر المُبرِّر، قد ما ننظر إليها كمحاولة عقلية مفتوحة في الخلق النظري المتدرِّج في صلب التاريخ. فالفلسفة في نظرنا عبارة عن جهد فكري منفتح على مختلف الفاعليات العقلية للإنسان في التاريخ، لا تحده ضوابط الممارسة السياسية، ولا تكبحه الرهانات السياسية الظرفية عن حفر مجاريه النظرية.

ونحن نعتقد أنه كلما قلص المفكر من هواجسه السياسية كلما تَمَكَّنَ من إنتاج تأملات فلسفية قلقة (القلق المصاحب لعمليات الخلق)، راديكالية، وربما طوباوية. وكلما غلَّب العامل السياسي في الفهم والتأمل والتنظير، كلما قلَّص من دائرة فلسفية نصوصه، لمصلحة صياغة كتابة ذات أطروحات في الإصلاح العقائدي، ولعلّ هذا العامل بالذات هو الذي يقف وراء الإختلافات الموجودة بين المفكرين الذين أشرنا إلى أعمالهم.

صحيح أن تغليب الهاجس السياسي في الفكر والتفكير الفلسفي. يُعد واحداً من نتائج الفكر الماركسي والمنزع التاريخاني في الفكر المعاصر، إلا أن نتائج العقيدة الماركسية في الممارسة السياسية، وفي مجال الفكر الفلسفي في الدول التي سارت على النهج الاشتراكي، يدفعنا إلى إعادة التفكير في طبيعة علاقة السياسي بالفلسفي، وعلاقة الأيديولوجي

بالفلسفي، وذلك لتعميق النظر في هذه القضايا لمصلحة تطوير تاريخ الفلسفة استناداً إلى تجارب التاريخ ومعطيات تطور المعرفة.

وقد لا نختلف في مسألة وجود صلات من الارتباط بين الفلسفي والسياسي، إلا أن الأمر الذي ننظر إليه بعين الاحتياط، هو إخضاع الفلسفة لما أسماه فرانسوا شاتليه «الصواب السياسي»[21]، ذلك أن هذا الإخضاع يؤدي إلى نوع من الخطاب الفلسفي التبريري، وهو أمر يقلص من مساحة المغامرة النظرية فتنشأ بلاغة تبريرية نفعية، ويُعلن الوفاق الفكري.

لا نريد أن يفهم مما نحن بصدد إثباته، أننا نريد عزل الفلسفة عن السياسة. فالإلتباس الحاصل في الدرس السقراطي بين الفلسفة والسياسة في فجر ميلاد القول الفلسفي عند اليونان، والالتباس الذي حصل في الفكر الماركسي بين الفلسفة والسياسة، كلها معطيات تجعلنا نعرف صعوبة العزل إن لم نقل استحالته. لكننا نرى في المراجعة الدائمة لنوعية العلاقة القائمة بينهما، والمراجعة المتواصلة لدرجة التداخل والتمايز بينهما، تتيح لنا تطوير مساحة الفلسفي في مجال النظر العربي المعاصر، وتُقربنا من التأصيل والابتكار، وتُبعد عنا الاستكانة إلى حلول الماضي، أو حلول النماذج الجاهزة، (نماذج تجارب بعينها)، أو حلول التوفيقية السهلة، أو التوفيقية المناورة (نحن هنا نستعمل كلمة المناورة كمرادف للذكية)، وهي أمور تعني التوقف عن التفكير، وفي أبسط الأحوال تؤدي إلى شحوب ثم خمور الفكر الفلسفي.

ولاشك في أن محدودية ما أنتجه الفكر الفلسفي العربي في موضوع الهوية، وفي موضوع الحداثة، وكذلك نزوعه في كل حين إلى المُرَاوحة والتردد عند التفكير في مفهومي الاستمرارية والانقطاع في التاريخ (نموذج الكتابة الفلسفية المغاربية)، يُعبر بجلاء كبير عن قوة حضور الهاجس

السياسي[22] في مستوى النظر، إضافة إلى قيود التاريخ العقائدية الخفية والظاهرة، وهي القيود التي تمارس بدورها أدوراً كابحة في مجال النظر الفلسفي العربي.

وبناء على ما سبق نحن نعتقد أن إعطاء الإعتبار للقيم الريبية، وقيم النفي والسلب، وقيم التأصيل، يُقربنا من دائرة الكتابة الفلسفية، وبالضبط من دائرة الفلسفة السياسية، أو الفلسفة الحضارية المطابقة لصراعات تاريخنا المعاصر، كما يبعد عنا تحويل الفلسفة إلى مجرد أداة للتبرير، أداة لصناعة الأيديولوجيات المساهمة في ترتيب أوراق الصراع التاريخي، دون مراعاة مقتضيات ومتطلبات النظر المتماسك والمبني، فهل نستطيع القول إن غياب الوعي الفلسفي الجذري من محيط الثقافة المغاربية والعربية لا تسببه فقط هيمنة السقف اللاهوتي وحده قدر ما تُسببه أيضاً قوة ضغط الهاجس السياسي على عملية الفكر والتفكير؟...

الهـوامش

1. نحن نستثني هنا شخصانية محمد عزيز الحبابي، ونشير إلى معاصرتها لمرحلة معينة من تاريخ الفكر الفلسفي العربي سادت فيها نزعة الإنتماء لبعض تيارات الفلسفة الغربية في الفكر العربي.
2. راجع محاولتنا المتعلقة بمتابعة الكتب الفلسفية الصادرة في المغرب سنة 1986 في مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 43 (1987)، ص 111.
3. انظر توضيحات حول هذه المسألة في مقدمة بحثنا «في بدايات الفلسفة العربية المعاصرة» ضمن كتابنا: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة، دار الطليعة: بيروت 94.
4. نقصد هنا كلاً من عبد اللّه العروي، وهشام جعيط، وهما معاً متخصصان أكاديمياً في مجال التاريخ.
5. لا يدخل هذا البحث في حسابه مسألة إنجاز مسح عام لكل الخطابات التي تندرج عادة في دائرة الكتابة الفلسفية المغاربية، وهو يكتفي بالوقوف على نماذج محددة للتفكير في موضوع أشمل، هو علاقة الفلسفي بالسياسي في الفكر العربي المعاصر.
6. راجع مقدمة دراستنا: «درس العروي: حول المشروع الأيديولوجي التاريخاني» ضمن هذا الكتاب.
7. تتضح هذه المسألة في نقد العروي للأيديولوجية العربية المعاصرة، كما تتضح في مقدمة الجزء الأول من مشروع «نقد العقل العربي» للجابري، وكذلك في مقدمة كتاب جعيط الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. أما محمد أركون فإنه يثير في مختلف أبحاثه الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي. أما محمد أركون فإنه يثير في مختلف أبحاثه مسألة ضرورة تجديد الفكر العربي عن طريق صياغة المسكوت عنه، واللامفكر فيه داخل هذا الفكر.

* . انظر تقديمنا للجزء الأول من نقد العقل العربي وقد نشرناه تحت عنوان: «مشروع النقد في قراءة التراث، حول التكامل في أعمال الجابري وأركون» ضمن كتابنا: قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة ص 80-90.

8. انظر تقديمنا التحليلي لكتاب أركون نحو نقد العقل الإسلامي ضمن المرجع السابق.

9 . نشير هنا إلى كتابيه:

Pour une critique de la raison islamique, Paris, ed. Maisonneuve et Larose, 1984; Lecture du coran, Paris, ed. Maisonneuve et larose, 1982

10 . نقلا عن مجلة الوحدة، العدد 27 26, 1986, ص 164.

11 . بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986, ص 568.

12 . «الإسلام والحداثة» مجلة مواقف، العدد 5960, 1989, ص 21 .

13 . Pour une critique de la raison islamique, op.cit., p. 33.

14. بنية العقل العربي، مرجع مذكور، ص 568.

15. راجع كتابنا، نقد العقل أم عقل التوافق؟ قراءة في أعمال محمد عابد الجابري، ص 81, منشورات شراع 1999.

16 . 1989, مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، بيروت م.ث. ع 1996.

17 . الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي، بيروت، دار الطليعة، 1984, ص 7.

18 . المرجع نفسه، ص 102.

19. L'Europse et IL'Islam, Paris, Seuil, 1978, p. 161.

20 . يقول العروي: «قد يتقدم المجتمع العربي بصورة ما، قد يحرز بعض الإنتصارات حتى ولو استرسل في طريقه الحالي، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهرياً مدفوعاً مرغماً، وأعينه محدقة في (الأصل) المتباعد تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة، في ظل نكسات متوقعة». من مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب العرب والفكر التاريخي، مرجع مذكور، ص 21 .

21 . الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ضمن مصنف «تساؤلات الفكر المعاصر» لمجموعة من المفكرين، ترجمة محمد سبيلا، الرباط، دار الأمان، 1987, ص 11.

22. في هذه المحاولة رادفنا مصطلح «الهاجس السياسي» بالعامل السياسي، بالسياسات الظرفية، بالموجه السياسي. وذلك لنميزه عن الفكر السياسي والفلسفة السياسية.

المحتويات

من أعمال المؤلف

1 . سلامة موسى وإشكالية النهضة.
دار الفارابي ، بيروت 1982

2 . التأويل والمفارقة. نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي.
المركز الثقافي العربي، بيروت 1986

3 . مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر.
دار الطليعة، بيروت 1992

4 . قراءات في الفلسفة العربية المعاصرة.
دار الطليعة ، بيروت 1994

5 . العرب والحداثة السياسية.
دار الطليعة، بيروت 1997

6 . المغرب وأزمة الخليج.
دار الكنوز الأدبية ، بيروت 1997

7 . الحداثة والتاريخ.
أفريقيا الشرق، بيروت 1999

8 . في تشريح أصول الاستبداد، قراءة في نظام الآداب السلطانية.
دار الطليعة، بيروت 1999

– (حاصل على جائزة المغرب للكتاب سنة 1999).

9 . التفكير في العلمانية. – نحو إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي –
أفريقيا الشرق، بيروت 2001

تم الطبع بمطابع أفريقيا الشرق 2003
159 مكرر، شارع يعقوب المنصور، الدار البيضاء
الهاتف : 04 95 25 022 / 13 98 25 022
الفاكس : 20 29 25 022 / 80 00 44 022
مكتب التصفيف الفني : 54 / 53 67 29 022
الدار البيضاء

الفكر الفلسفي في المغرب

بناء على دراستنا لكل من أعمال عبد الله العروي ومحمد عابد الجابري ، لا نستطيع القول إننا تجاوزنا إشكالية الحداثة في الفكر المغربي ، أو أننا وجدنا الوصفة المناسبة للتعامل مع ماضينا ، الماضي الذي ما زال يشكل في واقعنا مرجعا أساسيا ، موصولا بمرجعيات أخرى ، لم يعد من حقنا الإدعاء بأنها خارج مطلق ، يعلو على ذواتنا ، فالتفاعلات التي حصلت خلال أزيد من قرن من الزمان بيننا وبين الآخر (الغرب) ، تدفعنا إلى إدراك التركيب الحاصل في ذواتنا ، والحاصل في الآن نفسه ، في علاقتنا بهذا الآخر ، وفي علاقته بنا .

إذا كان الأمر كذلك ، كيف نعيد التفكير في إشكالية استيعاب الحداثة ضمن دائرة الصراع القائم في وطننا وفي العالم؟ ثم كيف نحل إشكالية الموقف من التراث ، في ظل تنامي الأطروحات الداعية إلى نوع من النصية الجديدة الرافضة للغرب؟ كيف يمكن إذن إعادة بناء هذه الإشكالية ، في ضوء مستجدات حاضرنا الفكرية والتاريخية العامة؟

قد يكون في الإجابة على مثل هذه الأسئلة ، ما يسعف بإدراك مستويات من التغير والتحول ، نعتقد أنها مرتقبة في مجال الفكر الفلسفي بالمغرب ، وقد تساعدنا الإجابة عليها على إدراك أفضل لطبيعة الصراع القائم في المستوى الفكري ، حيث نتأكد بالفعل بأن التغير في التاريخ لا تحكمه حتميات مطلقة ومغلقة قدر ما تؤطره معطيات يصعب حصرها ، ومعنى هذا في نهاية المطاف أن معارك الحداثة في التاريخ المغربي والعربي ما تزال متواصلة ، وأن حسمها لا يمكن رهنه بمواقيت ولا أزمنة محددة ، كما لايمكن ربطه باختيارات ومواقف نظرية وأيديولوجية مغلقة ونهائية ، إن المعارك الكبرى في التاريخ لا تنتهي في منازلات متعددة ، إن المدى الذي يستنفذها ويولد البدائل الجديدة بواسطة هو المدى الزمني الطويل ...

ISBN 9981-25-238-7

